


600091643T



Die

Evangelien,

nach

ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung

von

Dr. *Adolf Hilgenfeld*,

a. o. Professor der Theologie und Assistenten der akademischen Bibliothek in Jena.

Leipzig,

Verlag von S. Hirzel.

1854.

Vorwort.

Es kann in vielfacher Hinsicht als ein gewagtes Unternehmen erscheinen, die Entstehung und Beschaffenheit der kanonischen Evangelien gegenwärtig einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Untersuchung zu unterwerfen. Es giebt in der That für die geschichtliche Forschung über diese Hauptquellen des Lebens Jesu kaum eine ungünstigere Zeit, als die unsrige. Die Ursachen sind ja hinlänglich bekannt, durch welche eine der freien, ächt protestantischen Schrift- und Geschichtsforschung grundsätzlich feindselige Richtung gegenwärtig so gekräftigt ist, dass jede kritische Geschichtsforschung bei einem grossen Theile der heutigen Theologen fast selbstverständlich als Ausfluss von Pantheismus, Atheismus und Antichristenthum gilt. Man hat auf dieser Seite natürlich keine Ahnung von der Stellung, die schon ein Origenes zu den biblischen Schriften einnehmen konnte, welcher ungeachtet der geschichtlichen Verstösse und Unrichtigkeiten, die er in den Evangelien und andern biblischen Schriften nicht verkannte, gleichwohl an eine Seele und einen Geist der Schrift glaubte, an eine höhere Wahrheit, auf welche gerade jenes Ungeschichtliche den Blick hinlenken sollte. Allein der ächte Geist des Protestantismus wird auch künftig auf diesem wie auf jedem andern Gebiete der theologischen Wissenschaft seine Werkzeuge finden, deren Streben zwar nicht das blosse Verneinen und Zerstören sein wird, welche sich aber auch nicht gleich den thörich-

ten Galatern (vgl. Gal. 3, 3) von der Höhe der christlichen Geistesreligion in die Acusserlichkeit einer ächt judaistischen Buchstaben- und Gesetzesreligion zurückwerfen lassen.

Aber auch wenn man von den offenen Anfeindungen und Verdächtigungen absieht, welche in unsrer Zeit jedes wissenschaftliche Werk zu gewärtigen hat, kann man nur mit einem muthigen Entschluss das Gebiet der Evangelienforschung betreten, welches nicht bloss an sich zu den schwierigsten und dunkelsten gehört, sondern auch gerade jetzt eine wahrhaft chaotische Verwirrung der Ansichten darstellt. Giebt es überhaupt einen Ausweg aus diesem Labyrinth, so kann er nur durch die allseitige Durchforschung der einzelnen Evangelien erreicht werden, welche sich in ihrer innern und äussern Vollständigkeit von selbst zu der Einheit einer umfassenden Gesammtauffassung zusammenschliesst. Wie sich die gegenwärtig in ihrem ganzen Umfang durchgeführte und begründete Auffassung der evangelischen Darstellungen zu den gangbaren und streitigen Ansichten verhält, ist in der Einleitung ausführlich und ohne Menschenfurcht entwickelt worden, so dass ich hier um so lieber von *Ewald's* Ausfällen auf meine Schriften und meine Person schweige*). Es ist daselbst auch hinlänglich dargelegt worden, wie sich meine rein *literarhistorische* Auffassung zu der tendenzkritischen D. *Baur's* verhält. Bei aller Anerkennung der hohen wissenschaftlichen Förderung der Baur'schen Evangelienkritik glaubte ich doch einen ganz verschiedenen Weg einschlagen zu müssen. Weil ich vor Allem den stetigen Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung zu erkennen suchte, konnte ich nicht sowohl in dem Ungeschichtlichen und Spätesten, sondern vielmehr nur in dem Ursprünglichsten und Aeltesten, was dem geschichtlichen Sachverhalt noch am nächsten steht, meinen Ausgangspunct nehmen, und je mehr ich die Geschichte der Evangelien-Literatur zu mei-

*) Mein letztes Wort über das Verfahren eines Mannes, dessen Verdienste auf dem Gebiete des Alttestamentlichen und Orientalischen ich noch immer aufrichtig anerkenne, habe ich ohnehin in den Theolog. Jahrbüchern 1852, S. 304 geredet.

ner Hauptaufgabe machte, desto mehr kommt es mir hauptsächlich auf Dreierlei an. 1) Den ursprünglichsten *Anfang* der Evangelienbildung glaube ich in dem apostolischen Kern des Matthäus-Evangelium gefunden zu haben, welcher sich von seiner kanonischen Bearbeitung noch ziemlich sicher ausscheiden lässt. Gern habe ich namentlich hier bei aller Abweichung die Anregung und Förderung der Untersuchungen *Köstlin*'s anerkannt. 2) Der *stetige Fortschritt* der evangelischen Geschichtschreibung hängt mir wesentlich an der schon zweimal vertheidigten Stellung des Markus vor Lukas, so dass der milde Petrinismus des Markus auch *innerlich* den Uebergang von dem Judenchristenthum des Matthäus zu dem Paulinismus des Lukas vermittelt*). 3) Den wesentlichen *Abschluss* der gesammten Evangelienbildung finde ich auch jetzt noch in dem Johannes-Evangelium. Ich habe meine bereits vor fünf Jahren veröffentlichte Ansicht über dieses Evangelium nach wiederholter Prüfung und mit eingehender Berücksichtigung der neuern Bearbeitungen von *Brückner*, *Luthardt* und *Meyer* auf's Neue vorgetragen, und wie ich hoffe, in dem vollständigen Zusammenhang meiner Gesammtansicht über die Evangelien fester begründet, als es bei der frühern Einzeldarstellung des johanneischen Lehrbegriffs möglich war**).

Zu den ältern Einzelforschungen, auf welchen die gegenwärtige Gesammtdarstellung der Evangelien beruht, gehören auch meine „Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcions“ (Halle 1850) insofern, als ich durch dieselben zuerst meine Ueberzeugung von der höchsten Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangelium und von der höhern Ursprünglichkeit des kanonischen Lukas in Vergleichung mit dem Evangelium des Marcion begründet habe***). Uebrigens

*) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und die Rechtfertigung derselben in den Theol. Jahrbüchern 1852, S. 103 f. 259 f.

**) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff, Halle 1849.

***) Beides übersieht, wie ich glaube, ein sonst sehr höflicher ungenannter Recensent des erwähnten Werks in dem Theolog. Literaturblatt zur All-

wird das gegenwärtige Werk im Verhältniss zu meinen frühern Arbeiten wohl durchgängig das Zeugniss geben, dass ich gegen mich selbst kritisch genug gewesen bin und auch von Andern gern gelernt habe. Um so willkommener sollen mir auch künftig aufrichtig eingehende Prüfungen des Ganzen oder des Einzelnen sein, welche ohne die leidigen Vorurtheile, mit denen so Manche an meine Untersuchungen oder auch ganz an ihnen vorüber gehen, nur die Sache selbst und die Förderung der Wissenschaft im Auge haben. In dieser Hoffnung sei die Saat, welche die gegenwärtige Schrift ausstreut, einer höhern Obhut anvertraut!

Jena d. 9. August 1854.

D. Verf.

---

gemeinen Kirchenzeitung 1853, Nr. 93. 94, welchen ich auch noch zur Orientirung über das eigenthümliche, unkanonische Evangelium Justin's auf einen ganz übersehenen Aufsatz von mir in den Theol. Jahrbüchern 1852, S. 400 f. verweisen möchte. Ich glaube überhaupt, dass Hr. *L.* die mehr als bloss negative wissenschaftliche Förderung meiner Untersuchungen richtiger und unbefangener würdigen würde, wenn er mit seinen schätzbaren Anzeigen nicht fast drei Jahre warten wollte.

Inhalt.

Das Evangelium des Johannes.

Einleitung.

Es giebt keine wichtigere Frage auf dem ganzen Gebiet der geschichtlichen Theologie, als die Frage nach dem wahren Bestand der evangelischen Geschichte, welche den Anfang der gesammten Entwickelung des Christenthums in sich schliesst. Namentlich drängen alle Forschungen über das Urchristenthum auf diesen Ausgangspunct zurück. Alles, was später aus dem Schooss des Christenthums hervorwuchs, weist auf diese Geschichte als auf seine ursprüngliche Wurzel zurück. Sie ist nun freilich in den kanonischen Evangelien gegeben. Aber so, wie sie hier vorliegt, ist sie auch wesentlich von jeder andern Geschichte unterschieden, ihre biblische Darstellung weicht von den sonst gültigen und anerkannten Gesetzen des geschichtlichen Werdens ab. Je mehr also diese Gesetzmässigkeit der Geschichte zum Bewusstsein kommt, desto nothwendiger löst sich das unmittelbar gläubige Verhältniss zu den evangelischen Darstellungen auf, und das Bewusstsein nimmt eine kritische Stellung zu denselben ein. Diese kritische Stellung ist gegenwärtig so sehr eine Thatsache, welche nicht ohne Weiteres rückgängig gemacht werden kann, dass wir *die Entstehung und Geschichte des kritischen Standpuncts* verfolgen müssen, um unsre *Aufgabe* zu erkennen. Der kritische Standpunct war erst seit der Befreiung des Bewusstseins von der kirchlichen Auctorität möglich. Solange man die Evangelien nur mit dem überlieferten Glauben der Kirche betrachtete, konnte die Evangelienforschung nur in der *Harmonistik* bestehen. Sind die vier Evangelien im Grunde nur ein einziges, nämlich ein vierfach gestaltetes, wie Irenäus sagt, sind sie alle aus einer gleich untrüglichen Eingebung des heiligen Geistes entstanden: so stellen sie ja nur eine und dieselbe Geschichte der irdischen Erscheinung des göttlichen Logos dar, und die Vierzahl der Evangelisten enthält nur den Unterschied der Werkzeuge jener höhern Eingebung in sich, durch welche die Verschiedenheit zum Einklang aufgehoben wird. Die Forschung hat nichts Andres zu thun, als aus den vier Darstellungen des Lebens Jesu eine einzige, vollständige zu machen. Es ist hier kein wesentlicher Unterschied, ob man mit *Augustinus* und *Chemnitz* wenigstens eine Verschiedenheit der Anord-

Die

Evangelien,

nach

ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung

von

Dr. *Adolf Hilgenfeld*,

a. o. Professor der Theologie und Assistenten der akademischen Bibliothek in Jena.

Leipzig,

Verlag von S. Hirzel.

1854.

befestigten Urevangelium auch nur eine neue Wendung der Eichhorn'schen Hypothese sein, mit welcher sie die Annahme eines vorkanonischen Anfangs der Evangelienbildung festhält, und konnte es auch nicht gelingen, eine so feste und wörtliche Ausprägung des Gemeinsamen in dem ursprünglichen Vortrag der evangelischen Geschichte denkbar zu machen, oder den Gegenbeweis des lukanischen Prologs zu beseitigen: so war es doch ganz berechtigt, dass der Fortschritt der Evangelienbildung aus der todten Büchermacherei in die lebendige Bewegung des kirchlichen Lebens hinübergeleitet wurde, und man kam auf diesem Wege durch Anknüpfung an die urchristlichen Lebensverhältnisse dem geschichtlichen Boden schon näher. In andrer Weise hat gleichzeitig auch *Schleiermacher* die Evangelienforschung gefördert [1]). Er hat nämlich die schwachen Seiten des Eichhorn'schen Systems sehr gut aufgedeckt. Er konnte es sich nicht denken, wie die guten Evangelisten, von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, noch dazu in verschiedenen Zungen, umgeben, abwechselnd aus einem in's andre schauten und ihre Werke so zusammenschrieben. Hiermit schien ihm die Vorstellung einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts in die Urzeit des Christenthums eingeführt zu werden. *Schleiermacher* trat daher in den entschiedensten Gegensatz gegen die Eichhorn'sche Ansicht. Er hielt ja nicht einmal, wie *Hug*, die Annahme eines einheitlichen Anfangs der Evangelienbildung fest, sondern er blieb gleich anfangs bei einer Mehrheit von Quellen stehen. Er versuchte die Annahme, dass von der evangelischen Geschichte zuerst nur einzelne Begebenheiten und Reden aufgezeichnet und zu kleinern Sammlungen verbunden wurden. Die zusammenhangslose Mannigfaltigkeit des Stoffs sollte also das Erste, Ursprüngliche, die Einheit der evangelischen Geschichte erst das Spätere und Gemachte sein. Wie wenig ist es aber trotz alles Scharfsinns dieser Ansicht gelungen, sich an dem Lukas-Evangelium zu bewähren, welches in eine Menge für sich bestehender Theile aufgelöst wurde, so dass der Evangelist nur als ein Sammler und Ordner erschien! So kam man ja unvermerkt der Eichhorn'schen Vorstellung wieder näher. Ist es denn ein so grosser Unterschied, ob Lukas, wie *Eichhorn* meinte, aus mehrern vollständigen Evangelien, oder, wie *Schleiermacher* behauptet, aus vielerlei Aufsätzen, die er gleich einem Redacteur unsrer Zeit unverändert aufnahm, sein Evangelium zusammenschrieb? Entsteht das Evangelium nicht auch hier auf eine sehr äusserliche, rein quantitative Weise? Etwas einfacher war *Schleiermacher's* Versuch über die Evangelien des Matthäus und des Markus [2]). Hier wurden die vereinzelten Aufsätze doch schon zu grössern Sammlungen, Grundschriften, welche den Kern dieser Evangelien bilden sollten, wie die Redensammlung des Matthäus, der papianische Markus. Aber auch so kam *Schleiermacher* über die Vor-

1) Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, 1817. (Werke zur Theologie Bd. 2, S. 1—220).

2) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Theol. Stud. und Kritiken 1832, S. 736 f. (Werke zur Theol. Bd. 2, S. 363 bis 392).

stellung zusammenhangsloser Anfänge der Evangelienbildung nicht hinaus, und so richtig er daran erinnerte, dass man jedes Evangelium für sich betrachten, jedem einzelnen Evangelisten auf die Spur zu kommen trachten solle, so hat er sich doch nicht zu der Einsicht in einen zusammenhängenden Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung erhoben. Je weiter also die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung der Evangelien auseinander gingen, desto erklärlicher ist das im Ganzen eklektische Verfahren, welches *de Wette*[1]) und *Credner*[2]) beurkunden. Alle diese Untersuchungen waren noch zu keinem durchschlagenden Endergebniss gelangt..

Die verschiedenen Hypothesen über die Entstehung der synoptischen Evangelien enthielten den Gegensatz gegen die Annahme einer durchgängigen Glaubwürdigkeit der kanonischen Evangelien unmittelbar in sich. Denn welche Bürgschaft hat man für die völlige Geschichtlichkeit von Evangelien, welche entweder aus so vielen Erweiterungen der evangelischen Urschrift, oder aus der gedächtnissmässigen Fortpflanzung der ursprünglichen Ueberlieferung, oder aus der Sammlung verschiedener schriftlicher Aufzeichnungen hervorgegangen sind, oder von Evangelien, an denen die Nachfolger noch Manches zu berichtigen und zu ergänzen fanden? Es ist daher begreiflich, dass man anstatt des Matthäus, dessen Aechtheit ohnehin von *D. Schulz* bestritten wurde[3]), das *johanneische Evangelium* als die glaubwürdigste Darstellung eines Augenzeugen besonders ergreifen musste. Es war namentlich *Schleiermacher*, welcher in diesem mystisch-speculativen Evangelium seine volle Befriedigung und Entschädigung für die wankende Glaubwürdigkeit der Synoptiker fand. Kam aber der Unterschied der synoptischen und der johanneischen Darstellung, welchen *Schleiermacher* sehr richtig fühlte, immer mehr zum Bewusstsein, so konnte man ja mit gleichem Recht auch auf die Seite der Synoptiker gegen Johannes treten. So übereilt und machtlos auch die ersten Angriffe auf die Aechtheit dieses Evangelium sein mochten, so machten doch *Bretschneider's* Probabilien einen tiefern Eindruck, welche vom Standpunct der synoptischen Darstellungen aus die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangelium bestritten[4]). Diese merkwürdige Schrift hob den Unterschied der beiderseitigen Darstellungen so scharf hervor und griff die herkömmliche Ansicht über das johanneische Evangelium, in welcher man sich schon ganz sicher glaubte, so gründlich an, dass sie durch das Aufsehen und den Widerspruch, welchen sie hervorrief, schon ein gewisses Vorspiel des Strauss'schen Werks über das Leben Jesu wurde. Zog nun auch *Bretschneider* in Folge des heftigen Widerspruchs seine Ansicht selbst zurück, so liess sich doch das einmal Ausgesprochene nicht wieder völlig rückgängig machen, und unbefangene Theologen, wie *de Wette*, mussten sich wenigstens

---

1) Lehrb. d. histor.-krit. Einleitung in das Neue Test., 1. Ausg. 1826, vgl. *Baur's* angeführte Abhandlung Theol. Jahrb. 1851, S. 83 f.
2) Einleitung in das Neue Test., Theil 1, Abtheilg. 1, S. 160 f. 1836.
3) In der Beilage zu seiner Schrift über das heil. Abendmahl, 1824.
4) Probabilia de evang. et epist. Joannis Apost. indole et origine, Lips. 1820.

die Möglichkeit gestehen, dass die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangelium nicht über alle Zweifel erhaben sei. Doch blieb die Vorliebe für dieses Evangelium so sehr herrschend, dass man den apostolischen Ursprung des Matthäus-Evangelium um so eifriger bestreiten zu müssen glaubte [1]). Nur *Kern* nahm sich des Matthäus an, weil er die Gefahr eines so parteilichen Verfahrens erkannte. Wenn man einmal einen Synoptiker verwerfe, *weil* zwischen ihm und Johannes eine Differenz stattfinde, so werde zuletzt auch wieder an das johanneische Evangelium die Reihe kommen, und wenn dann die Kritik ihren Angriff so scharfsinnig erneuere, wie er auf Matthäus gerichtet sei, so werde die Schlichtung des Streits abermals nicht geringe Mühe verursachen [2]). Es war hiermit ein sehr richtiges Vorgefühl von der Nähe eines entscheidenden Schlages ausgesprochen, und es ist bezeichnend, dass *Strauss* kurz vor dem Erscheinen seines Lebens Jesu in einer Beurtheilung dieser Schriften über das Matthäus-Evangelium die List der Vernunft zur Anschauung gebracht zu haben glaubte, welche ihren Werkzeugen die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benehme, damit sie, um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr grosses Werk fördern, welches die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste ist [3]).

So drängte die Kritik der Evangelienschriften, je mehr sie von einem wirklichen Abschluss fern, und von subjectiver Vorliebe für den Inhalt des einen oder des andern Evangelium abhängig blieb, je weniger sie überhaupt über das Verhältniss der beiderseitigen Darstellungen zu einer festen Entscheidung gelangte, mit Nothwendigkeit auf die Sache selbst, auf den Inhalt der Evangelien, die evangelische Geschichte, hin. Hatte das gebildete Zeitalter den alten Wunderglauben bereits aufgegeben, so war man doch auch über die natürliche Erklärungsweise eines *Paulus* längst hinaus gekommen. Aber um so ungewisser blieb man über den eigentlichen Thatbestand der evangelischen Geschichte. Es fragte sich vor Allem, wie das Uebernatürliche und Ausserordentliche ihres Inhalts anzusehen und zu erklären sei. Die *mythische* Erklärung musste sich hier immer mehr Eingang verschaffen, je mehr man sie auf andern Gebieten religiöser Geschichte, des Heidenthums und der Alttestamentlichen Religion, bereits durchgeführt hatte. Waren hier unleugbar Ideen in geschichtlicher Weise dargestellt, so musste sich auch das Uebernatürliche der evangelischen Geschichte unter denselben Gesichtspunct stellen. Am weitesten dehnte *de Wette* den sagenhaften und mythischen Charakter auf die drei ersten Evangelien aus [4]). Und diese mythische Auffassung rief, so beschränkt sie durchgeführt wurde, schon den gleichmässigen Widerspruch der gewöhnlichen Rationalisten und eines solchen Supranatura-

---

1) Vgl. *Sieffert*, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1832, *Schneckenburger*, über den Urspr. d. ersten kanon. Ev. 1834.

2) *Kern*, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1834, Heft 2, S. 110.

3) In den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1834, abgedruckt in den Charakteristiken u. Kritiken S. 235—285.

4) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu 2. Aufl. I, S. 55 f.

lismus hervor, welchem, wie *Strauss* sagt, nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Inhalt, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen hat. Allein diese beiden Richtungen waren von der theologischen Zeitbildung schon überflügelt, und so wurde man, wenn man nicht mit *Olshausen* durch mystische Philosophie das Uebernatürliche der Geschichte für den neuern Geschmack zubereiten wollte, immer mehr dahin gedrängt, sich für die äussere Geschichtlichkeit des Uebernatürlichen mit seinem innern Gehalt zu entschädigen. Um so näher lag aber die Frage nach dem eigentlichen Thatbestand der evangelischen Geschichte, und es ist daher eine wichtige Zeiterscheinung, dass *Hase* den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu machte [1]. Dieses Werk, welches sich zwischen die altgläubige und die altrationalistische Ansicht stellt, theilt im Allgemeinen die Vorliebe für das johanneische Evangelium, in dessen Rahmen auch der synoptische Evangelien-Inhalt eingefügt wird. Wo beide Darstellungen unvereinbar sind, wie es bei dem Monatstag des letzten Mahls und der Kreuzigung Jesu der Fall ist, da fehlt die letzte Entscheidung. Der Auffassung der evangelischen Geschichte liegt hier die Grundansicht von der Gottmenschheit Jesu zum Grunde, aber in solcher Fassung, dass das Verhältniss des Göttlichen und des Menschlichen als ein innerliches und geistiges, das ächt Menschliche als die Darstellung des Göttlichen erkannt wird. Daher ist dieses Werk der erste Versuch, das Leben Jesu unter den *Gesichtspunct einer ächt geschichtlichen Entwickelung* zu stellen. In der That hat *Hase* mit der menschlichen Entwickelung Jesu wirklich Ernst gemacht, wie man namentlich aus den beiden anstössigsten Puncten seiner ursprünglichen Darstellung sieht, aus der Vermuthung, dass Jesus in seiner Zeit und in seiner Jugend kein weibliches Herz fand, das dem ehelichen Bunde mit ihm gewachsen war, und aus der Behauptung, dass sein messianischer Plan ursprünglich eine politische, nationale Bestimmtheit hatte, erst später eine rein geistige und sittliche Richtung erhielt [2]). So liegt auch der Schleiermacher'sche Begriff des Wunders als der religiösen Betrachtung jeder Wirksamkeit Gottes in der Welt zum Grunde. Aber gleichwohl hat *Hase* diese Grundansichten schwerlich so folgerichtig durchgeführt, dass er über der rationalistischen und der orthodoxen Ansicht eine höhere Auffassung dauernd begründet hätte. Obgleich die Wirksamkeit Gottes wohl nicht *aus*, aber *nach* den Gesetzen der Natur erfolgen, obgleich in Jesu nichts vorausgesetzt werden soll, wodurch eine wahrhaft menschliche Entwickelung aufgehoben würde: so werden doch noch so manche Thatsachen festgehalten, welche nur über die Grenze unsrer Naturkenntniss und Naturkraft hinausgehen sollen, wie die Weinverwandlung in Kana, die wunderbare Speisung (weil die Natur vielleicht nach unbekannten Gesetzen in einem Moment dasselbe, was sonst in der Zeit zwischen Saat und Ernte geschieht, vollbringen konnte). Bei andern Wundern wird

1) Das Leben Jesu, ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, Leipz. 1829, 4. Aufl. 1853.

2) Vgl. *Hase's* Streitschriften Heft 1, S. 61 f. 105 f.

eine bestimmte Entscheidung vermieden, wie bei dem Jüngling zu Nain, der Verklärung Jesu, dem Stater im Munde des Fisches, der Auferweckung des Lazarus. So wird auch das Mythische zwar hier und da, wie bei der Himmelfahrt, anerkannt, aber doch oft mit vorsichtiger Behutsamkeit, z. B. bei der Versuchungsgeschichte, vermieden. War aber einmal der mythischen Erklärung die Thür geöffnet, und war die Unvereinbarkeit der johanneischen und der synoptischen Darstellung auch nur in einem Hauptpunct anerkannt, so war es nur folgerichtig, wenn die weitere Entwickelung der Evangelienkritik den Gegensatz beider Darstellungen so weit verfolgte, die Gesetzmässigkeit des Geschehens so weit durchführte, dass die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss des Lebens Jesu überhaupt in Frage gestellt wurde. Unterschied schon *Hase* die Erscheinung Jesu als eines jüdischen Messias von seinem gottmenschlichen Wesen, so war es nur ein weiterer Schritt, wenn die geschichtliche Persönlichkeit Jesu noch schärfer von der ewigen Idee der Gottmenschheit getrennt wurde. Musste die Wissenschaft, wenn sie Klarheit und Bestimmtheit erreichen wollte, diesen Schritt vollziehen, so wurde doch durch denselben ein unversöhnlicher Bruch zwischen der kirchlich-gläubigen und der kritisch-wissenschaftlichen Ansicht von der evangelischen Geschichte eingeführt.

2. Der Bruch der Evangelienkritik mit dem kirchlichen Glauben.

Das mehr unbefangene Verhältniss der ältern Evangelienkritik zu dem kirchlichen Glauben ist bekanntlich durch das Werk von *Strauss* über das Leben Jesu (1835) zerstört worden, und auch die Evangelienkritik *Baur's* ist nur die zweite grosse Erscheinung dieses Kampfs der kritischen Ansicht mit dem überlieferten Glauben der Kirche. Beiden Kritikern ist es gelungen, unter Beifall und Widerspruch ihre Ansichten über die Evangelien zum Mittelpunct eines Zeitbewusstseins zu erheben, und der Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung dieses Zeitraums ist hauptsächlich an ihre Namen geknüpft.

a. Der Streit über die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte.

Die *Strauss*'sche Evangelienkritik stellt sich von selbst unter den Gesichtspunct eines zusammenfassenden Abschlusses der vorangegangenen Arbeiten, welcher eben dadurch eine neue Entwickelung eröffnet. Man kann die geschichtliche Stellung des folgenreichen Werks über das Leben Jesu nicht treffender bezeichnen, als mit den Schlussworten der angeführten *Strauss*'schen Abhandlung, welche demselben unmittelbar voranging. War es die List der Vernunft, welche ihren Werkzeugen bisher die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benahm, damit sie, um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr grosses Werk, die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste, fördern möchten: so besteht der Fortschritt des Strauss'schen Werks eben nur in der bisher noch nicht erreichten *Allgemeinheit* der kritischen Ansicht, in dem *Ueberblick über das ganze Gebiet der kri-*

tischen Thätigkeit. Nur hierdurch unterscheidet sich *Strauss* wesentlich von seinen Vorgängern. Schon vorher hatte man ja bereits sowohl dem ersten, als auch dem vierten Evangelisten die Augenzeugenschaft abgesprochen, aber freilich nur so, dass man mit immer klarerem Bewusstsein der Unvereinbarkeit *entweder* auf die synoptische, *oder* auf die johanneische Seite trat. Musste durch dieses Verfahren nicht die Augenzeugenschaft beider Evangelisten zweifelhaft werden? Und war die Augenzeugenschaft der Berichte über das Leben Jesu überhaupt zweifelhaft, so stand der Durchführung der bisher nur zaghaft und zum Theil angewandten mythischen Auffassung um so weniger etwas im Wege. *Strauss* vollzog also nur den einfachen Fortschritt, dass er das Ungewisse ohne Selbsttäuschung als ungewiss auffasste, und das kritische Verfahren ohne Vorliebe und Parteilichkeit bei allen Evangelien in seiner ganzen Schärfe durchführte. Seine Ansichten und Grundsätze sind ebenso alt als neu zu nennen. Nur *die allgemeine*, unbeschränkte Durchführung der vorher bloss zum Theil angewandten kritischen Grundsätze ist das wesentlich Neue dieser Kritik des geschichtlichen Inhalts der Evangelien. Hatte man denn nicht schon früher bei dem Uebernatürlichen der evangelischen Geschichte den Grundsatz anerkannt, dass die Wirksamkeit Gottes auf die Welt durch die Gesetzmässigkeit derselben vermittelt wird? Es war also nur die folgerichtige Anwendung dieses Grundsatzes, wenn *Strauss* alles Wunderbare für ungeschichtlich erklärte, und je weniger sich das Wunderbare von dem übrigen Inhalt der Evangelien ohne *Weiteres* ausscheiden liess, desto mehr auch die Grenzen des Ungeschichtlichen erweiterte. Hob er also in dieser Verneinung den alten Gegensatz der natürlichen und der übernatürlichen Erklärungsweise auf, so scheint auch das Positive, was er an ihre Stelle setzen wollte, nämlich die mythische Auffassung, kein so ganz neuer Standpunct zu sein. Die beiden Erklärungsweisen, welchen er entgegentrat, waren ja auf den Höhen der theologischen Wissenschaft keineswegs herrschend, und das Hase'sche Leben Jesu ist der beste Beweis, dass man sich schon nach einer höhern Auffassung umsah. Ist nun der Mythus, wie ihn *Strauss* fasste, mit der Sage und der mündlichen Ueberlieferung unzertrennlich verbunden; sollte die Dichtung des Mythus nur das, was Alle reden möchten, zu Gestalt und Ausdruck bringen, nicht das Erzeugniss eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und Geschlechter sein: so war die evangelische Geschichte ja schon bei *Gieseler* von Mund zu Mund fortgegangen, ehe sie in unsern kanonischen Evangelien abgeschlossen ward. Es ist also auch hier im Grunde nur die entschiedene, folgerichtige Durchführung, welche die Neuheit der Strauss'schen Evangelienkritik ausmacht. Und doch liegt hier ihr grösstes Verdienst, etwas an und für sich Neues. Mag *Strauss* seine Auffassung des nach alttestamentlichen Vorbildern absichtslos dichtenden Mythus noch so eintönig durchgeführt haben, es ist doch immer *ein idealer Gehalt*, welcher hier als das Wesentliche der evangelischen Geschichte, als ihr aus der äusserlichen Schale genommener Kern erkannt wird. Und hat die urchristliche Gemeinde in dem Mythischen den Schatz ihres innern Lebens dargelegt, die ewige Einheit des un-

endlichen und des endlichen Geistes geschichtlich angeschaut: so konnte *Strauss* den innern Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig wissen, das geschichtlich Vernichtete, Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, Auferstehung und Himmelfahrt, als ewige Wahrheiten anerkennen.

Diese Versöhnung der Kritik mit dem christlichen Glauben ist gleichwohl, wie bekannt, nicht anerkannt worden, und gestand *Strauss* am Schluss seines Werks die schwierige Stellung der kritisch-speculativen Theologie für das praktische Verhältniss zu der kirchlichen Gemeinde unumwunden ein, so hat er wirklich alle voraus geahnten Verunglimpfungen, den ganzen Hass des kirchlichen Positivismus auf sein Werk hingelenkt. Der Bruch der freien Wissenschaft mit der kirchlichen Auctorität ist sein Haupterfolg geworden [1]). Und doch liess sich dieser Bruch mit allen äussern Mitteln der Kirche nicht mehr rückgängig machen. War die Collision, wie *Strauss* zuletzt noch sagt, nicht durch den Fürwitz eines Einzelnen gemacht, sondern durch den Gang der Zeit und die Entwickelung der christlichen Theologie nothwendig herbeigeführt: so war es das kritische Bewusstsein der Zeit, welchem *Strauss* seinen klaren Ausdruck gab, und dessen über die Individuen hinübergreifende Macht ihn selber trug. Daher konnte man sich doch nicht mit so leichter Mühe, durch Enthaltung vom Forschen und Denken, seiner Ergebnisse erwehren; und wollte man für die protestantische Theologie auch den Rang einer Wissenschaft behaupten, so musste man eben auf wissenschaftlichem Wege solche Ergebnisse zu erringen suchen, welche mit dem kirchlichen Interesse mehr in Einklang standen.

Aber war es möglich, *Strauss* von einem Standpunct aus zu überwinden, welcher kein andrer ist, als derjenige, über welchen er mit allem Recht hinausgegangen war, nämlich der der Halbheit und Unentschiedenheit? Darf *Neander's* Werk [2]) als die bedeutendste von den vielen Gegenschriften gelten, so möchte es jetzt schon in weitern Kreisen anerkannt sein, dass es wirklich diesen Mangel an sich trägt. Es trägt ja gar zu deutlich die alte Vorliebe für das johanneische Evangelium zur Schau, welchem in Fällen des Widerspruchs die Synoptiker nachstehen müssen. Und war *Neander* zwar fern davon, das Wunder zu verwerfen, so war doch sein Glaube nicht immer stark genug, es so, wie es erzählt ist, anzunehmen [3]). Auch das Werk

---

1) *Baur*, Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evv. S. 48 f.: „Alle, welche bisher in dem guten Glauben gelebt hatten, man könne beides zugleich sein, freisinnig forschend und kirchlich gläubig, könne es mit dem Einen halten, ohne es mit dem Andern zu verderben, könne von dem Rechte der Wissenschaft, des freien Forschens und Denkens mit dem besten Erfolg Gebrauch machen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, man sei ein Gegner des positiven Christenthums, könne an dem letztern mit allem Ernst und Eifer festhalten, ohne darüber die wissenschaftlichen Anforderungen aufgeben zu müssen, welche von der protestantischen Theologie nicht getrennt werden können, alle diese sahen sich mit Einem Male bitter getäuscht."

2) Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwickelung, 1837.

3) Vgl. *Baur's* treffende Kritik in den Krit. Untersuch. S. 52 f.

von *Weisse* [1]) dringt zwar mit Recht auf eine schärfere Untersuchung der Quellenschriften, worin die Rettung vor der Traditionshypothese und der Mythologie liegen soll, auch weist es mit Recht vielmehr auf die Synoptiker, unter denen Markus der ursprüngliche sein soll, als auf die Hauptquellen der evangelischen Geschichte hin, während bei dem johanneischen Evangelium nur ein ächter Kern behauptet wird. Doch waren diese Untersuchungen wohl mehr anregend als abgeklärt, und *Weisse* verwarf überdiess zu Vieles in den Evangelien als ungeschichtlich, als dass sein Gegensatz gegen *Strauss* grössern Erfolg hätte erreichen können.

Hat das Strauss'sche Werk jedenfalls die alte Halbheit und Unentschiedenheit siegreich bekämpft, so hat es auch den Erfolg gehabt, dass die Vertreter des kirchlichen Positivismus immer entschiedener auf den alten, der Kritik vorangehenden Standpunct der *Harmonistik* zurückgedrängt worden. Den Uebergang zu derselben stellte schon *Wieseler* dar [2]). Ist es auch bezeichnend, dass man für einen apologetischen Versuch den „Standpunct der Voraussetzungslosigkeit" als Titel wählte, so wird hier doch selbst die längst aufgegebene Ausgleichung der johanneischen und der synoptischen Darstellung unternommen. Mit welchem Glücke es aber geschehen ist, sieht man am deutlichsten aus der Beweisführung, dass Johannes 13, 1 f., ganz wie die Synoptiker, das letzte Mahl Jesu in die Zeit der jüdischen Paschamahlzeit setze. Bei aller Anstrengung sind hier die Gründe so schwach, dass selbst Solche, denen Jeder den Wunsch zutrauen wird, dass es sich so verhalten möge, ihren Widerspruch nicht zurückhalten konnten [3]). Sagt *Baur* schon von *Wieseler*, es gebe kein Marterinstrument, das je zur Verrenkung und Verdrehung aller Glieder eines natürlichen Organismus bessere Dienste geleistet hätte, als es bei dieser chronologischen Synopse in Betreff der Evangelien der Fall sei: so ist *Wieseler* in dieser Hinsicht von dem ziemlich gleichzeitigen *Ebrard* noch übertroffen worden, welcher seinem Werke sogar den Titel einer „Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte" gegeben hat [4]). Dasselbe ist der eigenthümliche Versuch, das Schwert eines Apologeten, welcher am Schluss der ersten Auflage selbst gesteht, nicht einmal den persönlichen Charakter seiner Gegner geschont zu haben, mit dem Anspruch einer streng wissenschaftlichen Kritik zu führen. Mit der Miene eines Advocaten schickt sich *Ebrard* an, die volle Glaubwürdigkeit der Evangelien „mit der juridischen Genauigkeit eines Processes" zu vertheidigen (S. 58 der 1. Aufl.), alle Widersprüche zu lösen, welche die bösen Kritiker in den Evangelien ent-

1) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt, Bd. 1. 2, Leipz. 1838.

2) Chronologische Synopse der vier Evangelien, ein Beitrag zur *Apologie* der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunct der Voraussetzungslosigkeit, Hambg. 1843.

3) Vgl. *Bleek*, Beiträge z. Evangelienkritik S. 107 f., *Ebrard*, Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte 2. Aufl. S. 506 ff.

4) Die erste Ausgabe erschien 1842, und die zweite Auflage 1850 beweist, dass dieses „Kompendium für Geistliche und Studirende" seine Freunde gefunden hat.

deckt haben. Kann er auch nicht mit *Osiander* die genaue Akoluthie der Synoptiker behaupten, so heisst doch seine Harmonistik eben desshalb Akoluthistik, weil sie aus den Synoptikern die wirkliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten zu ermitteln weiss, durch welche sich der ganze Inhalt der Synoptiker in den chronologischen Rahmen des Johannes zu voller Harmonie einfügt. So kann *Ebrard* sein Geschäft nur mit dem Ausruf beschliessen: „Es ist erlogen, dass die evangelische Geschichte voll Widersprüche sei. Erlogen ist es, dass die evangelische Geschichte auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit von Widersprüchen, Anachronismen, Absurditäten u. s. w. wimmle; erlogen, dass man selbst, wenn man alle Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein historischen Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evangelien dennoch irre werden müsste. Und ein reicher Fond von Bosheit und malitiösester Frivolität ist zur Feststellung jener Lüge aufgeboten“ (S. 749 der 1. Ausg.). Es konnte nicht fehlen, dass eine solche Erscheinung anfangs die Entrüstung gebildeter Theologen erregte, welche *de Wette* in der Schlussbetrachtung seiner Auslegung des johanneischen Evangelium aussprach [1]). Aber alle Zurechtweisungen [2]) konnten den Wiederhersteller der alten Harmonistik nicht hindern, in der zweiten Auflage sein Verfahren zu wiederholen, und es ist daher unerlässlich, die Grundzüge dieser neuern Apologetik zu betrachten. Die Aufgabe dieser spinösen Akoluthistik kann nur gelingen, wenn die Synoptiker eine richtige chronologische Aufeinanderfolge der Begebenheiten mehr oder weniger gar nicht beabsichtigten. Es ist daher das Geschäft des Akoluthistikers, die Verbindungen der einzelnen Bestandtheile bei ihnen darauf anzusehen, ob sie ein unmittelbares oder mittelbares Nacheinander, oder sogar das Gegentheil enthalten. Wie es nämlich schon „lose“ Verbindungen ohne Bestimmung des Vor und Nach giebt, bei welchen das Nachfolgende recht gut schon *vorher* geschehen sein kann, so giebt es sogar „allgemeine Schlussformeln“, welche den Temporal- und Real-Zusammenhang bestimmt unterbrechen. Diese beiden letztern Fälle sind natürlich von der höchsten Wichtigkeit, weil sie dem Akoluthistiker das Recht geben, die synoptische Folge der Begebenheiten zu verändern, ja geradezu umzukehren. Dagegen ergeben sich aus den Reihen bestimmt akoluthistisch an einander hängender Ereignisse *Synechien*, und durch das ergänzende, weiter führende Zusammentreffen mehrerer Synoptiker werden dieselben zu *Syndesmen* vervollständigt. Hat man nun den Inhalt der Synoptiker auf solche Syndesmen zurückgeführt, so kann man alle synoptischen Erzählungen, indem man das Unterste nach oben, und das Oberste nach unten kehrt, zuletzt glücklich in den Hafen des johanneischen Evangelium unter-

1) In der dritten Auflage: „Dieser von *Strauss* treffend so genannte alte theologische Adam, dessen Ausrottung der Gewinn sein sollte, den ich von diesem Streite hoffte, erhebt wieder in den Gegenschriften, und besonders in der Kritik der evangelischen Geschichte von *Ebrard*, keck sein Haupt.“

2) Vgl. *Planck*'s Beurtheilung Theol. Jahrb. 1845, Heft 1, S. 145 f., Heft 3, S. 315 f., *Bleek*'s mildere Kritik in den Beiträgen zur Evangelienkritik, 1846, S. 1—91, *Baur*, Krit. Untersuchungen üb. die kanon. Evv. S. 58 f.

bringen. Man verfolge dieses Verfahren aber nur bei einem Synoptiker, wie Matthäus, genauer, welcher vorwiegend einer Realeintheilung folgen, nur selten die akoluthistische Folge bestimmt angeben soll. In diesem Fall erhalten wir 1) die unmittelbaren Verbindungen, nämlich zwischen Matth. 7, 29. 8, 1; 9, 8. 9; 9, 17. 18; 9, 26. 27; 9, 31. 32; 12, 8. 9; 12, 37. 38; 12, 45. 46; 13, 23. 24; 13, 30. 31; 13, 35. 36; 14, 12. 13; 14, 21. 22; 15, 38. 39; 17, 13. 14. Dagegen 2) finden nur mittelbare Verbindungen statt zwischen Matth. 8, 4, 5; 8, 13. 14; 8, 22. 23; 8, 27. 28; 8, 34 u. 9, 1; 12, 50 u. 13, 1; 15, 20. 21; 15, 28. 29; 16, 28 u. 17, 1; 18, 35 u. 19, 1; 19, 15. 16; 20, 34 u. 21, 1. Hier kann also schon etwas dazwischen vorgefallen sein. Das ist 3) noch mehr der Fall bei den unbestimmten Verbindungen, welche gar nicht sagen, wie lange darnach das Folgende geschah. Sie finden statt zwischen Matth. 9, 9. 10; 17, 23. 24; 17, 27 u. 18, 1; 19, 2. 3; 19, 12. 13; 20, 16. 17; 20, 19. 20; 20, 28. 29. Nun kommen 4) gar lose Verbindungen, bei welchen nicht einmal das feststeht, ob das Nachfolgende nicht vielleicht früher, als das Vorhergehende, geschah. Das ist der Fall zwischen Matth. 8, 17. 18; 9, 13. 14; 11, 24. 25; 11, 30 u. 12, 1; 13, 58 u. 14, 1; 16, 12. 13. Endlich 5) machen die allgemeinen Schlussformeln den Beschluss, welche den zeitlichen Zusammenhang geradezu unterbrechen. Man kann also die Folge geradezu umkehren zwischen Matth. 4, 22. 23; 9, 34. 35; 11, 1. 2; 12, 14. 15; 13, 54 gar in der Mitte des Verses zwischen καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ und ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν; 14, 36 u. 15, 1; 17, 21. 22. Man kann schon hier sehen, mit welchem Rechte *Ebrard* S. 159 f. der 2. Aufl. die Meister des Zweifels „kecklich“ auffordern kann, ihm *einen* Punct nachzuweisen, wo er sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten, wo er das Mindeste hineingetragen hätte. Wer das einfache τότε bald als die unmittelbarste Verbindung (Matth. 12, 38. 13, 36), bald als eine ganz unbestimmte (Matth. 19, 13. 20, 20), bald als die loseste Verbindung (9, 14), bald gar als Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs (15, 1) auffassen kann, darf freilich auch den Uebergang ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ bald als mittelbare Verbindung (13, 1), bald als eine unbestimmte (18, 1) ansehen. Wie willkürlich ist es aber, z. B. den Uebergang von Matth. 12, 14 zu Vs. 15 gar als eine ausdrückliche Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs aufzufassen, wo die Worte ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν den unmittelbarsten Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vernichtungsplan der Pharisäer darbieten! Haben wir hier nicht vielmehr die unmittelbarste Verbindung? Und wer kann es sich vollends denken, dass Matthäus 13, 54 Jesum in seine Vaterstadt kommen lässt, wo er bereits früher in der Synagoge gelehrt und Verwerfung gefunden haben soll? Es ist die reine Willkür des Akoluthistikers, wenn er den so unmittelbaren Zusammenhang zwischen καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ und ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν gar in das gerade Gegentheil umkehrt, aus dem bestimmten Vorfall nach der Ankunft Jesu in Nazaret „eine allgemeine Schilderung seiner Stellung zu seinen Lands-

leuten“ macht (a. a. O. S. 92). So unerfreulich es auch ist, einem so bodenlosen Verfahren im Einzelnen weiter zu folgen, so können wir doch nicht umhin, dem Akoluthistiker in denjenigen Puncten nachzugehen, auf welche er selbst a. a. O. S. 162 den Angriff herausfordert, nämlich auf die akoluthistischen Combinationen des Matthäus mit Markus (a. a. O. S. 105—113), und dieser beiden Evangelisten mit Lukas (a. a. O. S. 138—140), auf welchen die weitere Vereinigung mit Johannes beruht. Bei Markus soll nicht mehr, wie bei Matthäus, eine Realeintheilung vorherrschen, sondern schon weit mehr die Akoluthie der Begebenheiten. Dieselbe wird aber auch hier unterbrochen 1) durch lose Verbindungen zwischen Mark. 1, 45 u. 2, 1; 2, 12. 13; 2, 17. 18; 2, 22. 23; 2, 28 u. 3, 1; 3, 6. 7; 3, 21. 22; 3, 30. 31; 3, 35 u. 4, 1; 2) noch mehr durch allgemeine Schlussformeln zwischen 1, 20. 21; 1, 38. 39; 6, 6. 7; 6, 56 u. 7, 1; 9, 29. 30. Wie willkürlich sind auch diese Annahmen! Weisen denn diese Stellen nicht zum Theil mit *πάλιν* auf vorhergehende Ereignisse (2, 1 auf 1, 21; 2, 13 auf 1, 16; 3, 1 auf 1, 21; 4, 1 auf 1, 16. 2, 13) zurück? Wie kann hier also jede Angabe des Vor oder Nach vermisst werden? Es giebt nichts Bodenloseres, als die Meinung, Markus wolle den Abschnitt 3, 19—35 nicht in unmittelbarster Zeitfolge darstellen. Lässt er, als Jesus im Hause ist, und eine grosse Volksmenge ihn umgiebt, auch seine Verwandten ausziehen, welche ihn für besessen halten und fangen wollen (3, 21), so lässt er nach der Schmähung eines dämonischen Bündnisses (3, 22—30) die Mutter und Brüder Jesu wirklich ankommen, um ihn aufzusuchen. Was giebt uns das geringste Recht, hier die strengste Zeitfolge zu vermissen? Ebenso wenig kann 9, 30 (*κἀκεῖθεν ἐξελθόντες ἐπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας*) gar als ausdrückliche Unterbrechung des zeitlichen Zusammenhangs gelten. Man sehe nun, welche Schlüsse *Ebrard* auf die in dieser Weise gewonnenen Synechien baut. Die 15te Synechie des Markus (9, 30—11, 10) ist parallel mit der 13ten bei Matthäus (17, 24—21, 11), wie denn beide Evangelisten hier in der That nur unbedeutend abweichen. Diese akoluthistische Reihe lässt sich aber noch viel weiter rückwärts verfolgen; denn es erhellt aus den Formeln Mark. 9, 30 und Matth. 17, 22 *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* (d. h. nach S. 93 einer „allgemeinen Schlussformel“) mit Bestimmtheit, dass die 12te Synechie des Matthäus (16, 13—17, 23) der Zeit nach *vor*, und zwar kurz vor die 13te, und ebenso bei Markus die 14te (7, 1—9, 29) vor die 15te fällt. Nimmt man nun weiter hinzu, dass die Verklärung, und was sich anschliesst, vor Matth. 16, 13, Mark. 9, 30 fiel, so klettert der Akoluthistiker auf dieser Sprosse noch weiter zurück. Nämlich vor die Verklärung fallen die Ereignisse Mark. 7, 1—9, 1, welchen bei Matthäus die 11te Synechie und der letzte Theil der 12ten (Matth. 15, 1—16, 12. 16, 13—28) entsprechen. So schliesst sich, indem der eine Synoptiker dem andern aushilft, eine akoluthistische Kette von Begebenheiten aus beiden Evangelien, eine Syndesme ab, deren Inhalt Matth. 15, 1—21, 11. Mark. 7, 1—11, 10 ist. Auf beiden Seiten kann man aber noch weiter zurückgehen. In diese Syndesme fällt nämlich, wenn man ihren Anfang nach Markus (Syn-

echie 15 von Mark. 6, 7—56) bestimmt, ein Theil der 10ten Synechie des Matthäus (14, 1—36), dann muss aber, weil Mark. 6, 7—13 mit der 5ten Synechie des Matthäus (C. 10) parallel ist, auch diese Synechie des Matthäus noch hinzugezogen werden, und wir erfahren nun durch Markus, was wir aus Matthäus nicht ersehen würden, dass die Furcht des Herodes (Matth. 14, 1 f.) nach der Aussendung der Apostel (Matth. C. 10) vorfiel. Diese Syndesme, welche die akoluthistische Folge von Matth. C. 10. 14, 1—21, 11. Mark. 6, 7—11, 10 umfasst, bietet noch die wenigsten Schwierigkeiten dar, und doch soll man sich Matth. C. 10 als ausser aller Zeitbestimmung eingefügt denken, obwohl Matth. 11, 1 *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν κτλ.* einem unbefangenen Leser als ein recht guter akoluthistischer Fortschritt, zu dem Folgenden erscheinen könnte. Weit misslicher steht es schon mit einer zweiten Syndesme *Ebrard's* a. a. O. S. 107 f. Er wählt aus der 3ten Synechie des Matthäus (8, 18—9, 13) und der 12ten des Markus (4, 1—6, 6) die Stillung des Sturms Matth. 8, 25—27. Mark. 4, 36—41. Der verschiedene Umfang der beiden verwandten Synechien giebt auch hier die Leiter des Akoluthistikers. Weil die Synechie bei Markus bis zur Verwerfung in Nazaret geht, so müssen auch die mit Mark. 4, 42—6, 6 parallelen Abschnitte des Matthäus (8, 28—34. 9, 18—26. 13, 54—58) aus seiner 4ten und 9ten Synechie in die Combination der Syndesme hinzugezogen werden. Bei Matthäus geht nun aber vor der Bitte des Synagogenvorstehers 9, 18 in unmittelbarster Verbindung 9, 14 die Frage über das Fasten vorher, ferner folgt hier auf die Auferweckung des Mädchens 9, 25—26 unmittelbar (*καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν*) die Heilung zweier Blinden, bald auch eines Besessenstummen (9, 27—34). Bei Markus folgt nun zwar auf die Todtenauferweckung sogleich der Auftritt in Nazaret (6, 1—6). Allein *Ebrard* findet hierin keinen Widerspruch, weil ihm der Uebergang Mark. 6, 1 *καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* nur eine mittelbare Verbindung zu sein scheint, so dass die Vorfälle Matth. 9, 27—34 dazwischen Platz haben. Weiter erzählt Markus die Heilung des Gichtbrüchigen, die Berufung des Matthäus und das Mahl bei demselben (Matth. 9, 1—13) zwar nicht nach dem Vorfall bei den Gadarenern (Mark. 5, 1—20, vgl. Matth. 8, 28—34), wo Matthäus diese Stücke mittheilt, sondern weit früher (Mark. 2, 1—17). Aber auch das ist kein Widerspruch, wenn man mit *Ebrard* bei Matthäus nur mittelbare Data findet, so dass die Heilung des Gichtbrüchigen nicht sogleich auf die Rückkehr von den Gadarenern gefolgt zu haben braucht (was vortrefflich zu Matth. 9, 2 *καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ* stimmt), die Berufung des Levi nur bei irgend einem Ausgang aus Kapernaum vorfiel (man bedenke Matth. 9, 9 *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν*). Auch weiss *Ebrard*, dass Matthäus die Zeit der Fastenfrage und der Todtenerweckung mit seinem losen *τότε* Matth. 9, 14 gar nicht bestimmt. Wohl aber sagt uns Matthäus, dass nach der Todtenerweckung sogleich die Heilung der Blinden und des Besessenstummen folgte, und Markus, dass Jesus unmittelbar vorher von den Gadarenern zurückkehrte. So

kommt also die 4te Synechie des Matthäus (9, 14—34) mitten hinein in die 3te (Matth. 8, 18—9, 13), nämlich in Matth. 9, 1. In der That ein meisterhaftes Kunststück! Nun kommt man bei beiden Evangelisten auch weiter rückwärts über die Stillung des Sturms hinaus. Markus 4, 1—35 erzählt unmittelbar vorher den Parabelvortrag, Matthäus 8, 18—22 theilt auf dem Wege zum See hin das Gespräch über die Nachfolge Jesu mit. Geht man nun bei Matthäus zu der 9ten Synechie (12, 22—13, 58) über, welche den Parabelvortrag enthält, so liest man hier, dass Jesus, bevor er sich zur Reise anschickte, die Beschuldigung eines dämonischen Bündnisses, die Zeichenforderung und den Besuch seiner Mutter und Brüder erfuhr (Matth. 12, 22—50), ferner dass er nach der Rückkehr von dieser Reise gefragt wurde, ob er nicht des Zimmermanns Sohn sei (13, 53—58). Die Reise nach den Gadarenern, welche Matthäus 8, 23—34 mitgetheilt hat, fällt also — man sollte es kaum glauben! — mitten in Matth. 13, 53 hinein! Ohne den mindesten akoluthistischen Widerspruch erhält man also folgende Synechie als die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten: 1) die Blinde und Stumme, die Beschuldigung eines dämonischen Bündnisses, Zeichenforderung Matth. 12, 22—45. Mark. 3, 22—30; 2) den Besuch der Mutter und Brüder Matth. 12, 46—50. Mark. 3, 21. 31—35; 3) die Nachfolge eines Schriftgelehrten bei dem Aufbruch zu der gadarenischen Reise Matth. 8, 18—22; 4) den Parabelvortrag am See Matth. 13, 1—52. Mark. 4, 1—35; 5) die Stillung des Sturms bei der Ueberfahrt Matth. 8, 23—27. Mark. 4, 36—41; 6) die Teufelaustreibung bei den Gadarenern Matth. 8, 28—34. Mark. 5, 1—20; 7) die Frage über das Fasten Matth. 9, 14—17. Mark. 2, 18—22; 8) Jairi Tochter und das blutflüssige Weib Matth. 9, 18—26. Mark. 5, 22—43; 9) die Heilung des Gichtbrüchigen Matth. 9, 1—8. Mark. 2, 1—12; 10) die Berufung Levi's nebst Mahl Matth. 9, 9—13. Mark. 2, 13—17; 11) die Frage über des Zimmermanns Sohn Matth. 13, 53—58. Mark. 6, 1—6. Ganz bezaubert sieht man durch ein so verwickeltes Verfahren da, wo jeder der beiden Evangelisten einen ganz abweichenden, eigenthümlichen Weg zu gehen schien, die vollkommenste Harmonie entstanden [1]). Es ist nur die Frage, ob diese Harmonie nicht eine schreiende Gewaltthat gegen beide Evangelisten ist, und ob nicht ihre Glaubwürdigkeit sehr zweifelhaft werden müsste, wenn sie die Reihenfolge der Begebenheiten so kraus und bunt durch einander erzählt haben sollten. Es ist ferner die Frage, ob wir hier nicht vielmehr ein Taschenspielerstück der neuern Apologetik, als ein überzeugendes Ergebniss gewonnen haben. Wer kann es sich denken, dass zwischen Matth. 8, 22 u. 23 der Abschnitt Matth. 13, 1—52 falle, nach Matth. 9, 26. 27 die Abschnitte 9, 1—13. 13, 53—58 in der wahren Ordnung mit voller Zustimmung des Evangelisten folgen! Was soll man darüber sagen,

1) *Ebrard* sieht in dieser Harmonie der Evangelien sogar den Finger Gottes: „Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schämt, der wird sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evangelien, in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den *Finger Gottes* zu erkennen" (S. 159 d. 2. Aufl.)

dass in Matth. 13, 53. 54 die ganze Reise in das Gebiet der Gadarener hinein spaziert! Wie gänzlich ist hier die Ordnung des Markus verrenkt, wenn die wahre Ordnung folgende sein soll: Mark. 3, 22—30. 21. 31—35. 4, 1—5, 20. 2, 18—22. 5, 22—43. 2, 1—17. 6, 1—6! Welchen Sinn hätte das πάλιν Mark. 4, 1, wenn der frühere Lehrvortrag am See 2, 13, auf welchen es zurückweist, erst weit später erfolgt sein sollte? Wie schnöde wird hier Mark. 5, 21 die innige und unmittelbare Verbindung der Teufelaustreibung bei den Gadarenern mit der Bitte des Jairus, seiner Tochter zu helfen, ganz bei Seite gelassen! Ist es für Unbefangene nöthig, die völlige Grund- und Bodenlosigkeit eines solchen Verfahrens, welches die ärgste Misshandlung der Evangelien ist, noch weiter an der Behandlung des Lukas aufzudecken, welcher, wie *Ebrard* meint, am allerwenigsten akoluthistisch schreibe? Einer so grausamen Willkür gegen die Synoptiker kann es natürlich nicht schwer fallen, den ganzen Inhalt derselben auch in den Johannes hineinzuzaubern. Und es ist in der That traurig, dass ein solches Verfahren in unsrer Zeit noch mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit auftreten kann. *Baur* hat es nach *Bleek*'s Vorgang mit Recht scharf getadelt und als ein nichtswürdiges Verfahren bezeichnet, dass *Ebrard* den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welcher nach den Synoptikern (Matth. 4, 12 f.) in Judäa zu denken ist, auch mit Johannes zusammenreimen will, wo sie schon in Judäa beginnt (Joh. 1, 38 f.). Es konnte dieses nur durch die Annahme geschehen, dass Matthäus vor C. 4, 12 alles *das ausgelassen* hat, was Johannes vor C. 4, 45 von dem öffentlichen *Auftreten* Jesu in Judäa und Samarien erzählt. Bei Johannes sollte nämlich vorher von einer *derartigen* öffentlichen Wirksamkeit Jesu, wie Matth. 4, 18 f. 5, 1 f., gar nicht die Rede gewesen sein. Das behauptet *Ebrard* noch in der zweiten Auflage S. 150 f., indem er sich klarer auszudrücken sucht. Die Tempelreinigung bei Johannes 2, 13 f. sei zwar schon ein öffentliches Auftreten, aber nur eine Zelotenthat, die jeder Privatmann unternehmen konnte, nicht die öffentliche Wirksamkeit eines Rabbi, der zum Eintritt in's Gottesreich aufforderte und ein selbständiges messianisches Auftreten begann. Nur durch diese einzelne That (nicht durch die Joh. 2, 23. 3, 2 ausdrücklich erwähnten Wunder!) sei Nikodemus auf Jesum aufmerksam geworden. Und Joh. 3, 22. 4, 1 f. sammle Jesus nicht in Jerusalem (man denke an Joh. 2, 23!), sondern am Jordan eine grössere Zahl von Jüngern. Weil nach Joh. 4, 2 nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger tauften, so habe sich diese Wirksamkeit noch ganz an die Form des Täufers angeschlossen. Daher habe man hier noch immer keine selbständige öffentliche Wirksamkeit, und es erkläre sich, dass die Synoptiker über diesen Abschnitt des Lebens Jesu schweigen. Also eine Thätigkeit, welche durch viele Wunder beglaubigt wird (Joh. 2, 23. 3, 2) und einen bedeutenden Anhang Jesu in Jerusalem (Joh. 2, 23) und anderswo in Judäa (3, 22. 26) zur Folge hat, soll gleichwohl noch so unselbständig gewesen sein, dass die Synoptiker sie übergehen konnten! Man kann sich in der That nur wundern, dass ein Apologet, welcher a. a. O. S. 71 von seinem Verfahren rühmt,

dass Niemand sich bedenken würde, es anzuwenden, wenn die Evangelisten Profanscribenten, und ihr Object etwa der zweite punische Krieg wäre, dass ein Apologet, welcher schon so erstaunliche Erfolge erreicht hat, gleichwohl nach manchen Schwankungen vor dem Widerspruch der Synoptiker und des Johannes über den Monatstag des Todes Jesu die Waffen strecken muss (a. a. O. S. 506 f.). Mag diese akoluthistische Theorie noch so Viele über den wahren Sachverhalt täuschen, es ist nicht möglich, dass sie der wissenschaftlichen Einsicht einen nachhaltigen Damm entgegenstellen kann.

Das Strauss'sche Werk hatte jedoch auch ähnliche Verirrungen nach der entgegengesetzten Seite hin zur Folge, welche man gleichfalls aus der fieberhaften Hitze jener Zeit erklären muss. Hatte *Strauss* die Grenzlinie zwischen dem Mythischen und dem Geschichtlichen als eine schwankende und fliessende unbestimmt gelassen, und sich am Schluss seiner Einleitung ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man sein Nicht-Wissen, was geschehen sei, als ein Wissen, es sei nichts geschehen, auslege, so konnte man immer noch hoffen, dass in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen Lichter angerichtet, das Auge durch allmälige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen werde. Wie man aber auf der einen Seite von dem Dunkel gar nichts wissen, Alles sehen wollte, so wollte man auch auf der entgegengesetzten Seite das unentschiedene Nicht-Wissen zu einem Wissen, dass nichts geschehen sei, steigern, und so schlug die kritische Skepsis in eine radikale Verneinung um. Es ist bekannt, dass dieser Schritt durch *Bruno Bauer* geschah[1]). Es war jedoch nicht einmal ein neuer Weg, welchen dieser Kritiker einschlug. Schon *Weisse* hatte in andrer Absicht die Traditions- und Mythen-Hypothese dadurch zu widerlegen gesucht, dass er den Anfang der evangelischen Geschichtschreibung auf eine einzelne Persönlichkeit, den Evangelisten Markus, zurückführte, und in ihrer weitern Fortbildung die bewusste Symbolik, die parabolische und allegorische Darstellung, hervortreten liess. Es ist nur eine radikale Wendung dieses Verfahrens, wenn *B. Bauer* nun auf dieselbe Weise in dem Markus-Evangelium das Werk eines schöpferischen Urevangelisten sah, um die Evangelienbildung auch in ihrem weitern Fortschritt als freie Schöpfung des Selbstbewusstseins von allem geschichtlichen Grunde abzulösen. Wurde selbst das Dasein einer messianischen Dogmatik bei den Juden vor dem Eintritt des Christenthums geleugnet, damit auch der Messiasbegriff als eine freie Schöpfung des christlichen Selbstbewusstseins erscheine, so sollte nicht bloss die Form, sondern auch der ganze Inhalt des Urevangelium eine freie Schöpfung des unendlichen Selbstbewusstseins sein. Während die Apologeten sich bemühten, Alles in den Evangelien für geschichtlich zu erklären, suchte diese Hyperkritik das Ergebniss durchzusetzen, dass Alles ungeschichtlich sei. An die Stelle einer absichtslosen Dichtung des Mythus trat daher eine absichtliche Erdichtung des Stoffs, und das allgemeine Zeit-

1) Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes 1840, der Synoptiker, drei Bände 1841, 1842.

bewusstsein, dessen Ausdruck das Mythische sein sollte, wurde in die bewusste Thätigkeit einzelner Individuen aufgelöst. Der durch *Strauss* eingeführte Bruch der Kritik mit der kirchlichen Ueberlieferung wurde hier zu einem völligen Vernichtungskriege gesteigert. Und doch konnte *B. Bauer* selbst von seinem Urevangelisten den Einfluss der Ideen und Erlebnisse der Gemeinde nicht fern halten, welche das Wesentliche der mythischen Ansicht sind. Seine Vorstellung, dass der Eine, welchen die Kirche Markus nannte, der eigentliche Schöpfer des Christenthums sei, verwickelte ihn in die abenteuerliche Folgerung, dass ein in die Welt ausgesandtes Buch der eigentliche Ursprung der ganzen Bewegung des Christenthums sei. Unmöglich konnte eine so überspannte Ansicht eine nachhaltigere Wirkung haben [1]). Zwar hat ihr Urheber sie abermals in ihrem vollständigen Zusammenhang der neuesten Zeit vorgetragen [2]), aber bei allen Ansprüchen hat er auch hier zu der Tübingischen Kritik keine andre Stellung eingenommen, als früher zu der Strauss'schen, nämlich die einer unhaltbaren Ueberspannung, welche das würdige Gegenstück zu der neuern Apologetik ist. Sieht man auf die Ansicht von dem Ursprung der Evangelien, so hebt sich die Hypothese von dem Urevangelisten Markus dadurch selbst auf, dass das Urevangelium gleichwohl mit dem jetzigen Markus nicht ganz gleich sein, dass dieser oft genug Veränderungen des Ursprünglichen darbieten soll [3]). Es giebt nichts Kleinlicheres und Ermüdenderes, als die Art, wie hier den spätern Evangelisten jeder unschuldige Ausdruck als eine verunglückte Veränderung des „Urberichts" ausgelegt wird, welcher „*die plastische* Darstellung des revolutionären Kampfes mit *der gesetzlichen* Welt ist" (III, S. 298). Es giebt nichts Fruchtloseres und Unerspriesslicheres, als diese neuen Enthüllungen, welche, so sehr sie auch gegen die Tübingischen „Apologetiker" die Miene höchster Sachkenntniss annehmen, gleichwohl dieser Schule zu derselben Zeit die Hypothese von dem ursprünglichen Lukas-Evangelium bei Marcion nachbeten, als diese Annahme bereits ihre wissenschaftliche Widerlegung gefunden hat. Die Evangelienkritik wird hier nur

1) Die Schwächen dieser, immerhin im Einzelnen anregenden und treffenden Evangelienkritik sind gründlich aufgedeckt von *Zeller*, Studien zur Neutestamentl. Theologie, Theol. Jahrb. 1843, S. 35 f., *Schwegler*, die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, ebendas. S. 241 f., *Baur*, Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evv. S. 63 f.

2) Kritik der Evangelien u. Geschichte ihres Ursprungs, Bd. 1—4. 1850—1852. Dazu kommen noch Supplemente über die Apostelgeschichte u. die paulinischen Briefe, welche sämmtlich unächt sein sollen, 1850—1852.

3) Als solche spätere Zusätze bezeichnet *B. Bauer* Mark. 1, 2, den Sohn des Alphäus 2, 14, die Herodianer 3, 6, ferner 3, 22; 6, 48—50, die Bestürzung 9, 7, sogar 9, 38—41. 43—50; 14, 18 ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, 15, 21 τὸν πατέρα 'Αλεξάνδρου καὶ 'Ρούφου (vgl. Bd. 2, S. 8. 175. 203. 206, Bd. 3, S. 19. 62. 87 f. 208. 249), ja noch mehr, was ihm dem Urbericht nicht anzugehören scheint, vgl. Bd. 3, S. 330 f. So wird der Urbericht zu einer fixen Idee, wenn man ihn erst aus Markus, Lukas, Matthäus zusammen suchen muss. Kann es ein leichtfertigeres Verfahren geben? Und doch will *B. Bauer* wahrhaft „positiv" (Bd. 4, S. 21 f.) und unendlich über *Strauss*, den „vollendeten Theologen" erhaben sein, dessen Schrift wegen ihrer „wissenschaftlichen Nullität" den Theologen immerfort theuer bleiben und als bedeutend erscheinen wird (Bd. 4, S. 17).

gemissbraucht, um die radikalen Grundsätze des Atheismus, welcher selbst die philosophische Vorstellung des Absoluten als eine noch religiöse bekämpft (IV, S. 11), und bei *Strauss* noch einen wahren Schatz historischer Thatsachen findet (ebd. S. 13), in Umlauf zu bringen. Der ernste Gegensatz des kritischen und des kirchlichen Standpuncts wird zu einer reinen Lächerlichkeit, wenn *B. Bauer* gegen das moderne Judenthum, die Lichtfreundschaft, in welcher *Hengstenberg* und *Strauss* sich friedlich vertragen müssen, zu Felde zieht, die Kritik zu einem Donquichotismus, welcher in seiner „isolirten Stellung" Alles, auch den apostolischen Ursprung aller paulinischen Briefe, mit Stumpf und Stiel ausrotten, und in den unbekannten Verfassern aller dieser Schriften „eine hochansehnliche Schaar von Schöpfern" der christlichen Religion (IV, S. 145) der Welt weiss machen will.

Der wirkliche Fortschritt der Wissenschaft konnte nur auf einem ganz andern Wege, als auf dem der Apologeten und Hyperkritiker, erfolgen. Die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte war bei *Strauss* so durchgeführt und in sich abgeschlossen, dass sich an diese Seite nicht so leicht ein neuer Fortschritt anknüpfen konnte, wenn man sich nicht in der bodenlosen Hypothese eines schöpferischen Urevangelisten überstürzen wollte. Wohl aber hatte sich schon diese Hypothese (nach *Weisse*'s Anregung) durch eine bestimmtere Ansicht von dem Verhältniss der Evangelien zu einander eine Begründung zu geben versucht. Und in der That war der Ursprung der Quellenschriften für *Strauss* etwas so Untergeordnetes, dass er ihn eigentlich nur für die Frage zur Sprache brachte, ob derselbe der mythischen Auffassung im Wege stehe, oder nicht. Wie ganz anders musste sich aber die Mythen-Hypothese gestalten, wenn *die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten* bestimmter aus der Allgemeinheit des Zeitbewusstseins der alten Kirche hervortrat! Selbst vom Strauss'schen Standpunct aus musste man auf diese Seite geführt werden, wenn man nicht bei der nebelhaften Unbestimmtheit eines mythenbildenden Zeitbewusstseins stehen bleiben wollte; und in dieser Hinsicht war sogar die Bauer'sche Uebertreibung nicht ohne alles Recht, weil sie wenigstens auf die bestimmte Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten einging. War die Kritik der evangelischen Geschichte durch *Strauss* zu einem gewissen Abschluss gekommen, so war doch die eigentliche Quellenforschung durch ihn nicht einmal unmittelbar weiter gefördert. Nur von dieser Seite konnte ein wirklicher Fortschritt der Evangelienkritik ausgehen. Es ist daher beachtenswerth, dass die alte Art und Weise der Evangelienforschung, aber ohne alle nähere Beziehung zu der von *Strauss* angeregten Streitfrage, durch *Wilke*'s Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker fortgesetzt wurde [1]). Durch eine ganz schlagende Widerlegung der Gieseler'schen Traditionshypothese und der Schleiermacher'schen Diegesentheorie bahnt sich *Wilke* den Weg, um in Hug'scher Weise das Urevange-

1) Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der drei ersten Evangelien, 1838. Vgl. die Beurtheilung von *Schwegler*, Theol. Jahrb. 1843, S. 204 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 68 f.

lium unter den kanonischen Evangelien selbst aufzusuchen. Nur findet er dasselbe nicht sowohl im Matthäus, sondern vielmehr in dem Markus-Evangelium, und in der That liegt diese Annahme sehr nahe, wenn man den Grundsatz verfolgt, nach dem gemeinsamen Inhalt der Synoptiker, welcher am meisten bei Markus vorliegt, die Wurzel, den Exponenten der Evangelienbildung zu bestimmen. Auch darin hat diese Annahme einigen Schein, dass sich bei Markus am leichtesten ein einfacher, logischer Zusammenhang, ein durchgeführter Pragmatismus wahrnehmen lässt. Legt man somit das Markus-Evangelium als die ursprünglichste künstliche Gestaltung des evangelischen Geschichtsstoffs zum Grunde, so muss in den Eigenthümlichkeiten der folgenden Evangelisten die schriftstellerische Absichtlichkeit besonders hervortreten, welche schon *Hug* nicht verkennen konnte, und *B. Bauer* sich bestens aneignete. Diese Abweichungen zeugen aber bei Matthäus und Lukas von Missverständnissen der ursprünglichen Anordnung. Gerade diese Nachweisung hat jedoch bei *Wilke* eine sehr subjective, gegen Matthäus und Lukas eingenommene Haltung, welche *Schwegler* am besten aufgedeckt hat [1]), und die ganze scharfsinnige, aber zu sehr formalistische Hypothese zieht sich selbst allen Grund unter den Füssen hinweg durch das Zugeständniss einer Reihe von spätern in den Text des Markus gekommenen Interpolationen [2]). Es war nicht möglich, über die Entstehung der Evangelien in's Reine zu kommen, solange man die Evangelienbildung nicht in einen grössern geschichtlichen Zusammenhang hinein stellte. Das musste freilich in andrer Weise geschehen, als bei *Lützelberger*, welcher in einer ziemlich überstürzten Weise durch die Grundlosigkeit der kirchlichen Ueberlieferung die Unächtheit der johanneischen Schriften nachzuweisen suchte [3]), während *Schweizer* nach *Weisse*'s Vorgang das johanneische Evangelium in Aechtes und Unächtes zu theilen unternahm [4]). Je weiter somit die Ansichten über die Evangelien wieder auseinander gingen, desto nothwendiger drängte die Entwickelung auf eine neue Gestalt der Evangelienkritik hin, in welcher wieder einmal das kritische Zeitbewusstsein seinen Ausdruck fand.

b. Die Tendenzkritik und ihre Gegner.

Erst die durch *Baur* begründete und vertretene Tübinger Schule hat der Evangelienkritik wieder einen solchen Anstoss gegeben und sie zu einer solchen Stufe erhoben, dass sie abermals alle frühern Untersuchungen in einer neuen Ansicht mit durchschlagendem Erfolg zusammenzufassen schien [5]). Die von dem Meister der neuern kritischen

1) a. a. O. S. 214 f.

2) Mark. 1, 2. 13. 3, 6. 17. 4, 10. 6, 37. 7, 3 f. 13. 8, 1—9. 8, 20. 9, 6. 9, 38—40. 10, 16. 46. 11, 24—26. 15, 10.

3) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes u. seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840, vgl. *Schwegler's* Kritik Theol. Jahrb. 1842, S. 293 f.

4) Das Ev. Johannis nach seinem innern Werth u. seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht, Leipz. 1841, vgl. *Schwegler* a. a. O. S. 152 f.

5) Ihren Abschluss erreichte diese Ansicht über die Evangelien erst durch

Schule durch die kanonischen Evangelien durchgeführte Ansicht ist jedenfalls eine so bedeutende und nachhaltige Erscheinung, dass wir sie 1) in ihrer geschichtlichen Vermittelung, 2) in ihrer Ausführung und 3) in der allgemeinen Bedeutung ihrer Ergebnisse würdigen müssen.

1) *Die geschichtliche Vermittelung* der Baur'schen Evangelienkritik ist in dem vorhergehenden Gang der Evangelienforschung gegeben. Hat schon *Strauss* durch seine mythische Auffassung die frühern Ansichten über die evangelische Geschichte zu einem gewissen Abschluss erhoben, so ist dieses noch mehr bei *Baur* der Fall, in dessen Ansicht nicht bloss die Strauss'sche vertieft und aufgenommen, sondern auch durch die erst hier vollzogene Verschmelzung mit der Quellenkritik ergänzt worden ist. Das Mangelhafte und Unbestimmte der Strauss'schen Auffassung war schon in den verschiedenen Versuchen gefühlt worden, welche darauf ausgingen, die Absichtslosigkeit und Allgemeinheit der Mythenbildung durch Beachtung der bestimmten Eigenthümlichkeit und Planmässigkeit der einzelnen Evangelien aufzuheben. Je genauer man die einzelnen Evangelisten ansah, desto nothwendiger musste sich an ihren Eigenthümlichkeiten die Wahrnehmung einer besondern schriftstellerischen Tendenz und der Antheil derselben an der Geschichtsdarstellung aufdrängen. Und wollte man die eigenthümliche Tendenz der einzelnen Evangelisten nicht mit *Bruno Bauer* aus allem Zusammenhang herausreissen, so musste man sich die Aufgabe stellen, den Standpunct der einzelnen Evangelisten in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen. Hiermit war man von der Kritik der Geschichte durch eine innere Nothwendigkeit zu der Kritik der evangelischen Schriften, ihres Verhältnisses zu einander, ihrer innern Beschaffenheit, ihrer geschichtlichen Stellung übergegangen, und die Hauptfrage war nicht mehr, was die evangelische Geschichte an sich sei, sondern *wie sie sich in dem Bewusstsein und auf dem Standpunct der einzelnen Evangelisten dargestellt habe*. „Da überhaupt für uns alles Geschichtliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der Kritik der evangelischen Frage die erste Frage nicht, welche objective Realität diese oder jene Erzählung an sich hat, sondern vielmehr, wie sich das Erzählte zum Bewusstsein des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittelung es für uns ein Object des historischen Wissens ist. — Man muss überhaupt wissen, was ein Schriftsteller wollte und bezweckte, aus welchem Interesse seine geschichtliche Darstellung hervorgegangen, welche Tendenzen er in ihr verfolgt, welchen Charakter sie dadurch erhalten hat, und diese Frage selbst, auf welchem andern Wege lässt sie sich beantworten, als durch eine so viel möglich genaue Erforschung *der geschichtlichen Verhältnisse*, unter deren Einfluss der Schriftsteller geschrieben hat? Jeder Schriftsteller gehört der Zeit an, in welcher er schreibt, und in je höherem Grade der Gegenstand seiner Darstellung die Zeit bewegt, und in das geistige

---

Baur's berühmte Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter u. Ursprung, Tübingen 1847.

Leben derselben so eingreift, dass durch ihn verschiedene Gegensätze von Meinungen, Interessen und Parteien hervorgerufen werden, mit um so grösserer Gewissheit ist auch anzunehmen, dass Jeder, der eine geschichtliche Darstellung dieser Art unternimmt, die Farbe der Zeit an sich trägt, und die Motive seiner Darstellung in den Verhältnissen der Zeit liegen. — Die erste Frage, welche die Kritik an diese Evangelien zu machen hat, kann daher nur sein, was wollte und bezweckte jeder Verfasser derselben, und mit dieser Frage kommen wir erst auf den festen Boden der concreten geschichtlichen Wahrheit. — Tendenzschriften können solche Schriften nur sein, sofern sie Producte ihrer Zeit sind. Die Kritik, die sie unter diesen Gesichtspunct stellt, und in demselben allein ein neues Moment des kritischen Bewusstseins erkennen kann, nennt sich mit Recht die *geschichtliche*, weil sie es zu ihrer wesentlichen Aufgabe macht, sich in den ganzen Zusammenhang der Zeitverhältnisse hineinzustellen, aus welchen diese Schriften hervorgegangen sind [1])." So schildert der verdienstvolle Urheber der Tendenzkritik selbst mit gewohnter Meisterschaft seinen Standpunct, in welchem man ebenso wenig die Grundlage, als die Vertiefung und genauere Bestimmung der Strauss'schen Auffassung verkennen darf [2]). Das Ideelle, welches auch hier als das eigentliche Wesen der evangelischen Geschichtschreibung gewusst wird, ist in den bestimmtesten Zusammenhang mit dem geschichtlichen Entwickelungsgange des Christenthums gesetzt. Wie es den Evangelien mehr oder minder zum Grunde liegt, so ist es nur der Ausdruck der bedeutendsten Gestaltungen des urchristlichen Bewusstseins, durch welche der Entwickelungsgang der Kirche hindurchging, und aus welchen die innerste Eigenthümlichkeit der verschiedenen Evangelisten hervorging. Wie einfach und natürlich der Uebergang zu dieser Auffassung war, sieht man am besten aus dem unabhängigen Zusammentreffen eines ungenannten Schriftstellers [3]), welcher namentlich an dem Lukas-Evangelium die Ansicht durchführte, dass die Evangelien Parteischriften, nicht Geschichtswerke seien.

2) Die *Ausführung* dieser Kritik schlägt den rückgängigen Weg von dem spätesten und letzten Evangelium zu den frühern ein und unterscheidet sich dadurch wesentlich von *Wilke*, *Weisse*, *B. Bauer*, welche vielmehr von dem ursprünglichsten Evangelium ausgingen, um die künstlerische Anlage als den Anfang der Evangelienbildung nachzuweisen. Dieses rückschreitende Verfahren hängt wesentlich mit dem Standpunct *Baur*'s zusammen. Ganz unabhängig von der Evangelien-

---

1) *Baur* a. a. O. S. 73 — 76.

2) Schon *Strauss* schloss ja das Absichtliche gar nicht gänzlich aus der Mythenbildung aus, vgl. Leben Jesu I, S. 94 f. d. 2. Aufl. Wie daher *Strauss* selbst auch für die *Baur*'sche Kritik die Benennung des Mythischen geltend gemacht hat (Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige, 1847, S. 64), so thut auch *Lücke* in der neuen Auflage seiner Einleitung in die Offenbg. Joh. S. 772 gegen *Baur*'s Vorgeben Einspruch, über die mythologische Ansicht hinausgekommen zu sein.

3) Des Verfassers der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben, Leipz. 1845.

frage hatte sich seine Grundansicht von dem ernsten Gegensatz der beiden grossen urchristlichen Parteien an den paulinischen Briefen ausgebildet, und wie er hier die Hirtenbriefe im Unterschied von den ächt paulinischen Briefen in die weit spätere Aufhebung des Parteigegensatzes zu dem eigentlichen Katholicismus gesetzt hatte, so bot sich ihm, da der Ursprung aller Evangelien zweifelhaft war, zunächst in dieser Uebergangszeit ein Anknüpfungspunct für die Entstehung des so eigenthümlichen johanneischen Evangelium dar, weil es gleichfalls wenigstens über die ursprüngliche Parteistellung schon hinaus ist. Mit dieser sich leicht darbietenden Wahrscheinlichkeit eines spätern Ursprungs hängt der ideelle, speculative Charakter des vierten Evangelium wesentlich zusammen, welcher es unter allen Evangelien am meisten zum Ausgangspunct für die Tendenzkritik geeignet macht. Hier gab *Baur* der mythischen Ansicht eine neue Wendung, indem er das Geschichtliche als Ausdruck und Ausführung einer zum Grunde liegenden Idee, ja im Grunde nur als ihre äussere Hülle nachzuweisen unternahm [1]). Diese Nachweisung einer durchaus ideellen Tendenz, für welche das Geschichtliche nur Form und Mittel ist, konnte freilich nur an dem johanneischen Evangelium unternommen werden, welches die Hauptstütze der Baur'schen Tendenzkritik wurde. Hier sollte aus dem Specifischen, Individuellen, rein Subjectiven, aus dem eigenen geistigen Hauch der Idealität, der über dasselbe verbreitet ist, aus Allem, was seine Auffassung des Christenthums von der der übrigen Evangelien so wesentlich unterscheidet, also aus seinem eigenthümlichen Charakter und seiner so bestimmten Tendenz der Rückschluss auf den Ursprung möglich sein und ein neuer Standpunct der Evangelienkritik gewonnen werden. „Haben wir auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns, dass ein Evangelium nicht bloss eine einfache historische Relation ist, sondern auch eine Tendenzschrift sein kann, *so ist diess überhaupt der Gesichtspunct, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten hat*, und es bildet sich hieraus von selbst der Kanon, dass in demselben Verhältniss, in welchem in einer geschichtlichen Darstellung dieser Art ein bestimmter Tendenzcharakter sich ausspricht, sie um so weniger das sein kann, wofür man sie gewöhnlich hält, ein authentischer historischer Bericht [2]).“ Je mehr nun aber diese ideelle Eigenthümlichkeit den Unterschied von den synoptischen Evangelien in sich schliesst, in welchen das Geschichtliche je-

1) In der Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, Theol. Jahrb. 1844, welche auch den Hauptbestandtheil des Werks über die Evangelien (1847) bildet. Wie nahe übrigens *Baur* noch immer der mythischen Auffassung stand, sieht man besonders aus der Art, wie er die Stellung des vierten Evangelisten zu den bedeutendsten Zeitbewegungen, der Gnosis, Logos-Lehre, dem Montanismus, den Paschastreitigkeiten, auffasst. Er soll in allen Gegensätzen der Zeit stehen, und doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich tragen (Theol. Jahrb. 1844, S. 680, Krit. Untersuch. S. 373). In allen solchen Puncten sollte das johanneische Evangelium eine so nahe Beziehung zu seiner Zeit haben, und als *ein Product derselben selbst nur ihr ausgesprochenes Bewusstsein sein* (Theol. Jahrb. a. a. O. S. 685, Krit. Untersuch. S. 375).

2) *Baur*, Krit. Untersuch. S. 75 f.

denfalls eine höhere und selbständigere Bedeutung hat, desto mehr muss diese Auffassung auch den innern Trieb haben, sich über die ältern Evangelien auszubreiten, auch an ihnen den grössern oder geringern Einfluss des Ideellen, der Tendenz nachzuweisen, welche hier noch mehr, als bei dem über allen Gegensätzen seiner Zeit stehenden vierten Evangelium, den Charakter einer bestimmten Parteistellung hat. In dieser Hinsicht musste sich zunächst das Lukas-Evangelium darbieten, dessen scharf hervortretende Eigenthümlichkeit augenscheinlich mit seinem paulinischen Standpunct zusammenhängt. Und da man hier auf Grund des marcionitischen Evangelium eine katholisirende Ueberarbeitung von einem rein paulinischen Stamm unterscheiden zu dürfen glaubte, so wurde der ursprüngliche Paulinismus dieses Evangelium um so mehr in einem scharfen Gegensatz gegen das urapostolische, judaistische Christenthum aufgefasst [1]). Es sollte auch in dieser Darstellung ein allgemeineres, aber ein durch den paulinischen Parteistandpunct einseitig bestimmtes Zeitbewusstsein seinen Ausdruck erhalten haben. Diesen Parteistandpunct hatte schon unabhängig der ungenannte Schriftsteller über die Evangelien, der „sächsische Anonymus", an dem Lukas-Evangelium, welches den Mittelpunct seiner Evangelienkritik bildet, in noch schärferer Weise als den persönlichen Gegensatz des an der Abfassung betheiligten Apostels Paulus gegen Petrus und die übrigen Zwölfapostel hervorgehoben, ja als eine absichtliche Verfälschung der evangelischen Geschichte aufgefasst. Es giebt kaum etwas Merkwürdigeres, als das unabhängige Zusammentreffen dieses *Ungenannten* mit dem berühmten kritischen Geschichtsforscher *in der* Wahrnehmung des urchristlichen Parteigegensatzes, für welche sich auch dieser Forscher besonders auf den Galaterbrief stützt, und nicht mit Unrecht auf den Vorgang Marcions beruft [2]). Je schärfer dieser Gegensatz des paulinischen Lukas- und des judenchristlichen Matthäus-Evangelium aufgefasst wurde, desto mehr musste *Baur* die schon ziemlich allgemein gewordene Ansicht über das Markus-Evangelium willkommen heissen, dass es ohne einen besondern petrinischen Charakter, ja ohne alle eigentliche Selbständigkeit nur ein Auszug aus den beiden andern Synoptikern sei. Soll also bei diesem Evangelium mit dem Tendenzcharakter auch die Selbständigkeit bis auf einen geringen Grad verschwinden, so ist das Tendenzvolle bei dem Matthäus-Evangelium noch am meisten durch die Alterthümlichkeit und Geschichtlichkeit seines Inhalts beschränkt. Die Hauptstützen der Tendenzkritik können freilich nur die Evangelien des Johannes und des Lukas sein, bei den beiden andern Evangelien bekennt *Baur* selbst, dass er über sie keine neue Ansicht aufgestellt, sondern nur eine schon gegebene weiter begründet und in seine Gesammtauffassung aufgenom-

1) In der Abhandlung *Baur's* über das Lukas-Evangelium Theol. Jahrb. 1846, Heft 4, welche den zweiten Hauptbestandtheil seines Werks über die Evangelien S. 393—531 bildet.

2) Die Evangelien S. 433 f.: „Und wunderbarer Weise scheint Marcion bei dem Nachweise dieser Behauptung (dass das Evangelium des Lukas von den Aposteln verfälscht sei) ganz den gleichen Ausgang, wie wir, nämlich vom *Galater*briefe und den daselbst unläugbar hervortretenden Missverhältnissen und Lehrspaltungen unter den Hauptaposteln genommen zu haben."

men habe. Je mehr hier die bestimmte Tendenz schon zurücktritt, desto mehr ist die Tendenzkritik in dem johanneischen Evangelium recht eigentlich zu Hause, auf welches diese Kritik fast dasselbe Gewicht legt, wie in andrer Weise die herrschende apologetische Ansicht. „Nur wenn man sich auf den Standpunct des johanneischen Evangeliums gestellt und dasselbe in seiner ganzen Eigenthümlichkeit aufgefasst hat, hat man an ihm einen sichern Masstab, mit welchem alles in den Kreis der Evangelienkritik Gehörende gemessen werden kann [1]."

3) *Die Ergebnisse* dieser Tendenzkritik betreffen hauptsächlich den geschichtlichen Werth und die Abfassungszeit der Evangelien. In ersterer Hinsicht verschwindet der geschichtliche Werth des johanneischen Evangelium völlig, wenn der geschichtliche Stoff in demselben nur aus der synoptischen Evangelien-Tradition eklektisch aufgenommen und mit dem Freigeschaffenen zur Hülle einer speculativen Grundidee gemacht ist. Dasselbe gilt im Grunde auch von dem Lukas-Evangelium, über welches *Baur* a. a. O. S. 474 sagt: „Indem wir so auf keine Weise zu der Annahme berechtigt sind, dass die Differenzen unsers Evangeliums von dem des Matthäus auf einem historischen Grunde beruhen, können wir an seinem Verhältniss zu demselben, an der Art und Weise, wie es den aus ihm genommenen geschichtlichen Stoff für seinen Zweck verarbeitet, nur die Tendenz verfolgen, welche ihm überhaupt zu Grunde liegt." Sein historischer (oder auch unhistorischer) Charakter kommt unter allen Synoptikern dem johanneischen Evangelium am nächsten (a. a. O. S. 501). Die wenigen Eigenthümlichkeiten des Markus sind lediglich aus der schriftstellerischen Weise dieses Evangelisten entsprungen, so dass ihm kein selbständiger geschichtlicher Werth zukommt (a. a. O. S. 560). „Giebt es also in der Reihe unsrer kanonischen Evangelien ein Evangelium, in welchem wir den substanziellen Inhalt der evangelischen Geschichte in einer ursprünglichen, ächt historischen Quelle vor uns haben, so kann es nur das Matthäus-Evangelium sein" (a. a. O. S. 571). Doch hat auch hier der eigenthümliche Gesichtspunct des Evangelisten bisweilen selbst auf das Materielle Einfluss ausgeübt (a. a. O. S. 597. 605), und ist hier auch ein grosser Theil des Stoffs aus der Ueberlieferung aufgenommen, so ist doch, da es schon ein sekundärer Bericht ist, dessen Verhältniss zu dem objectiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann, auch seine geschichtliche Glaubwürdigkeit nur relativ (a. a. O. S. 621). Hiermit hängt unmittelbar der sehr späte Ursprung der Evangelien zusammen, deren keines, nicht einmal das Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Gestalt, den überlieferten Verfasser zum Urheber haben kann. Ist die Ungeschichtlichkeit der Darstellung auch an sich mit der Augenzeugenschaft des Verfassers verträglich (a. a. O. S. 327), so ist doch die Tendenz des johanneischen Evangelium erst aus den Zeitverhältnissen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts begreiflich. Selbst das (angeblich) ursprüngliche Lukas-Evangelium nimmt einen zu späten Standpunct ein, wo-

1) *Baur* in der Vorrede zu seinem Werk über die Evangelien.

für namentlich sein geschichtlicher Charakter angeführt wird. „Das *Hauptargument* für den spätern Ursprung unsrer Evangelien bleibt immer diess, dass sie, jedes für sich, und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann [1]).“ Ist das Markus-Evangelium auch von Lukas abhängig, so folgt sein später Ursprung ohne Weiteres. Aber auch das kanonische Matthäus-Evangelium ist eine spätere Bearbeitung des von dem Apostel Matthäus verfassten hebräischen Evangelium (a. a. O. S. 574), und wenn diese Bearbeitung erst in die Jahre 130—134 fallen kann, das Lukas-Evangelium erst nach Marcion seine jetzige Gestalt erhalten hat, so bleibt nur der Zeitraum 130—170 für die Abfassung der kanonischen Evangelien übrig.

Betrachten wir diese umfassende Ansicht über die Evangelien von dem wissenschaftlichen Standpunct aus, so lässt sich gewiss ihre hohe *Bedeutung* nicht verkennen. Wie man auch über die Tendenzkritik urtheilen mag, sie darf in jedem Falle den Anspruch machen, tiefer, als je bisher, durch die Aussenseite hindurch in die innerste Eigenthümlichkeit der Evangelien des Johannes und des Lukas eingedrungen zu sein. Sie hat ferner die mehr oder weniger äusserliche Auffassung des Verhältnisses der Evangelien und ihrer Entstehung gründlich aufgehoben, und den schon von *Strauss* hervorgehobenen Ideengehalt der Evangelien in den lebendigen Entwickelungsgang der Kirche eingereiht. Insofern kann sich diese Kritik mit Recht die geschichtliche nennen, *und die* bleibenden Verdienste, welche sie sich in dieser Hinsicht *erworben* hat, sichern ihr eine sehr ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Evangelienforschung. Aber ebenso wenig ist es der Tendenzkritik gelungen, Unrichtigkeiten in ihren Ergebnissen zu vermeiden, und noch weniger hat sie die Forschung wesentlich abgeschlossen. Ist die Ungeschichtlichkeit und der späte Ursprung der kanonischen Evangelien hier so sehr als möglich geschärft, so hat die weitere Entwickelung der Wissenschaft bereits dargethan, dass den kanonischen Evangelien Unrecht geschehen ist. Das schlagendste Beispiel war das Evangelium Marcions, bei welchem die Tendenzkritik in der Absicht, für den möglichst späten Ursprung des kanonischen Textes eine Stütze zu erhalten, den gnostischen Tendenzcharakter gar nicht bemerkte. Wird nun schon durch die wahre Beschaffenheit des marcionitischen Textes das Dasein des Lukas-Evangelium vor Marcion festgestellt, so wird schon hierdurch die Entstehung der synoptischen Evangelien in ein höheres Alterthum gerückt, zumal wenn Lukas nicht bloss den Matthäus, sondern auch den Markus zu seiner Voraussetzung haben sollte. Das so gering geschätzte Markus-Evangelium erscheint überhaupt in der Baur'schen Auffassung als ein ziemlich überflüssiger Zweig der Evangelienbildung, es

---

1) A. a. O. S. 530. Ganz anders behauptete der sächsische Anonymus die Aechtheit der drei ersten Evangelien ungeachtet ihrer Ungeschichtlichkeit. Vgl. sein Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. D. *Baur* in Tübingen über die Abfassungszeit des Lukas und der Synoptiker, Zürich 1848, S. 26 f. Dagegen bestand *Baur* auf seiner Ansicht in den Theol. Jahrb. 1849, S. 313 f.

liegt ausserhalb des stetigen Fortschritts der Evangelienbildung. Denn wenn zwischen das strenge Judenchristenthum des Matthäus und den entschiedenen Paulinismus des Lukas bei Leibe kein vermittelnder Uebergang eintreten darf, so bezeichnet ja schon Lukas, wie *Baur* a. a. O. S. 501 sagt, den Uebergang von den synoptischen Evangelien zu dem johanneischen. Welche irgend erhebliche Stelle kommt also dem Markus-Evangelium zu? Ueberhaupt ist das johanneische Evangelium so sehr der Glanzpunct dieser Kritik, dass sie, mit Ausnahme des Lukas, die synoptischen Evangelien vernachlässigt hat. Hat sie dieselben nur so weit hineingezogen, dass sie den geringern Tendenzcharakter auch an ihnen nachwies, so ist sie auf ihrem rückschreitenden Wege überhaupt über die *Anfänge der Evangelienbildung*, welche in Matthäus vorliegen sollen, im Unklaren geblieben. Hier lässt es die Baur'sche Kritik bei der Hypothese des in dem kanonischen Matthäus bearbeiteten Hebräer-Evangelium bewenden, welches in seiner ursprünglichen, aber nicht mehr nachweisbaren Gestalt den Apostel Matthäus zum Urheber haben soll. In dieser nebelhaften Vorstellung des ursprünglichen Anfangs der Evangelienbildung ist *Baur* aber so wenig sicher, dass er den geschichtlichen Inhalt des ersten Evangelium auch auf „die freier sich gestaltende Sage“ (a. a. O. S. 603), auf die unbefangen mitgetheilte Ueberlieferung (a. a. O. S. 610) zurückführt. Der Grundschrift eines Augenzeugen soll in diesem Evangelium gar zu viel Unhistorisches, Traditionelles, Mythisches zur Seite stehen (a. a. O. S. 619). Ueber die mündlichen und schriftlichen Anfänge der Evangelienbildung weiss uns also diese Kritik, so sehr sie positiv, nicht negativ geschichtlich sein will, ebenso wenig als über den wirklichen Thatbestand der evangelischen Geschichte, etwas Bestimmtes zu sagen. *Sie weiss nur das Ende und den Abschluss der Evangelienbildung aufzuhellen, und alle Unsicherheit und Schwankung über die ältern Evangelien hat darin ihren Grund, dass sie auf ihrem rückschreitenden Wege noch nicht zu der Einsicht in den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung gekommen ist, deren Abschluss allerdings in dem johanneischen Evangelium vorliegt.* Um so mehr muss man fragen, mit welchem Rechte sich diese Kritik der negativ-kritischen von *Strauss* als die positiv-kritische gegenüberstellt. Sie hat ja das Nicht-Wissen über die evangelische Geschichte bei drei Evangelien nur in *der* Weise aufgehoben, dass sie hier positiv die Ungeschichtlichkeit behauptet. Kann man nun auch sagen, es sei das positive Wissen erreicht, dass die geschichtliche Wahrheit nur bei Matthäus zu suchen ist, so ist doch auch hier das Wissen um dieselbe noch gar nicht vollzogen, ja in der That unmöglich gemacht, wenn sich anders über den Anfang der Evangelienbildung nichts Bestimmteres ausmachen lässt. Nur in Hinsicht auf den Ursprung der Evangelienschriften ist diese Kritik zu positivern, nämlich bestimmtern Ergebnissen gelangt, als *Strauss*, aber auch nur über den Abschluss der Evangelienbildung. Und erfährt man hier, dass der unbekannte Verfasser des vierten Evangelium in einem solchen Verhältniss zu seinem Zeitbewusstsein stand, dass er dasselbe aus den verschiedenen Gegensätzen zur Einheit zusammenfasste, während der

gleichfalls unbekannte dritte Evangelist das Bewusstsein seiner paulinischen Partei aussprach, so hat man lediglich eine geschichtlich bestimmtere Fassung der Strauss'schen Vorstellung, dass der Dichter des Mythus nur der Mund war, welcher dem, was Alle aussprechen möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck gab.

Versetzt man sich vollends auf den kirchlichen Standpunct, so konnte die Baur'sche Evangelienkritik nur ebenso negativ, als die Strauss'sche, erscheinen, und man musste ebensowohl an dem behaupteten Tendenzcharakter der Evangelien, als auch an ihrer angeblichen Abfassung im zweiten Jahrhundert grossen Anstoss nehmen. Es war in der That eine zu starke Zumuthung an die Kirchlichen, sich für die zertrümmerte äusserlich-geschichtliche Schale mit dem bleibenden idealen Gehalt zu entschädigen. Vergebens sagte *Baur* über das johanneische Evangelium: „Ein Evangelium, das, seit es aus dem Dunkel seines Ursprungs an das Licht getreten, in dem *christlichen* Bewusstsein aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniss seines ächt evangelischen Geistes erhalten hat, kann durch alle Resultate der historischen Kritik von seinem Werthe nichts verlieren; es bleibt auch so das einzige zarte, rechte Evangelium, das über allen andern steht, und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet. Nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, dass es das Werk des Apostels Johannes ist; der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren, ist derselbe, mag das Individuum, das das *Subject dieses* Geistes war, so oder anders geheissen haben [1])." Mit *fetter Schrift* lässt *Ebrard* in der neuen Auflage seiner „Wissenschaftlichen Kritik" S. 835 drucken: „Gar kein Pragmatismus aber ist es zu nennen, sondern einfacher baarer gemeiner Betrug, wenn ein Autor wissentlich Vorfälle erdichtet oder verändert, wie Hr. Prof. Dr. *v. Baur* in Tübingen dies den Neutestamentlichen Schriftstellern beizumessen die Keckheit hat." Wäre es nun auch vergebens, mit einem solchen Standpunct rechten zu wollen, welcher jede Bestreitung der kirchlichen Ueberlieferung von vorn herein als Frevel und als Anfeindung des Christenthums ansieht, so lässt es sich doch nicht verkennen, dass hier dem kirchlichen Glauben zu tiefe Wurzeln geschlagen waren, welche ohne Nachtheil der Wissenschaft zum Theil geheilt werden können.

Diese Milderung des Gegensatzes der Kritik zu der kirchlichen Ansicht ist bereits theilweise durch den weitern Gang der Untersuchungen eingeführt worden. Es ist namentlich ein früheres Dasein der synoptischen Evangelien erwiesen worden. War die ursprüngliche Ansicht der Tübinger Schule besonders auf den Märtyrer Justin, welcher

---

1) Krit. Untersuch. S. 386. Aehnlich sagt auch *Schwegler*, Nachapost. Zeit. II, S. 347 über dieses Evangelium: „Vermöge dieses universellen, zeitlosen Charakters ist es auch heute noch, nachdem an den Synoptikern ihre zeitliche, örtliche und nationale Beschränktheit längst fühlbar geworden ist, das unverändert gegenwärtige, ewig jugendliche Evangelium." Dazu vgl. *Köstlin's* gehaltvolle Abhandlung: Die pseudonyme Litteratur der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1851, S. 149 f.

nur das Hebräer- oder Petrus-Evangelium, noch gar kein kanonisches gekannt haben sollte [1]), und auf Marcion, bei welchem man noch das ursprüngliche Lukas-Evangelium finden wollte [2]), gestützt: so brach sich in diesen beiden Puncten zwischen jener Ansicht und der ihr schroff entgegenstehenden Annahme von lauter kanonischen Evangelien Justin's [3]), von einer völligen Textverfälschung Marcions eine vermittelnde Ansicht Bahn, welche bei Justin wenigstens den Gebrauch der synoptischen Evangelien neben einem unkanonischen [4]), und bei Marcion neben manchem Ursprünglichen im Ganzen und Grossen die gnostische Bearbeitung des Lukas-Evangelium anerkannte [5]). Auch das Markus-Evangelium wurde auf's Neue untersucht, und der Widerspruch gegen die Annahme seiner doppelten Abhängigkeit von Matthäus und Lukas vereinigte sich in der Behauptung seiner höhern Selbständigkeit und seiner frühern Abfassung [6]). So wurden zwar einerseits die Baur'schen Ergebnisse über das johanneische Evangelium festgehalten und weiter begründet [7]), aber auch andrerseits die Ergebnisse über die synoptischen und die ihnen verwandten ältern Evangelien gemildert. Die in Anregung gebrachten Untersuchungen über die ältern Evangelien führten immer weiter *auf den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung* zurück.

Während so die Baur'sche Kritik eine Reihe von Verhandlungen veranlasste, deren Hauptbestreben es war, über die ältern Evangelien zu bestimmtern und sichern Ergebnissen zu gelangen, erhob auch eine ganz neue Evangelienkritik in der feindseligsten Absicht ihr Haupt, um der Tendenzkritik den Todesstoss zu versetzen und alle Räthsel der Evangelienbildung zu lösen [8]). *Ewald* gab sein Verhält-

1) Vgl. *Schwegler*, Nachapostol. Zeit. I, S. 216 f. *Ritschl*, Ev. Marcions S. 130 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 575 f.

2) Vgl. *Ritschl*, Evang. Marcions, 1846, *Baur*, Krit. Untersuch. S. 397 f.

3) Vgl *Semisch*, Die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, zur Geschichte und Aechtheit der kanonischen Evangelien, 1848.

4) Nachdem *Zeller* bereits den Gebrauch des kanonischen Lukas bei Justin anerkannt hatte (Theol. Jahrb. 1848, S. 528 f.), bestätigte sich mir weiter der Gebrauch des Matthäus neben dem vorwiegenden Gebrauch eines mit Markus verwandten petrinischen Evangelium, vgl. meine Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementin. Homilien und Marcions, 1850.

5) Vgl. die ziemlich gleichzeitigen Untersuchungen von *Volckmar* in den Theol. Jahrb. 1850, S. 110 f. 185 f. und von mir in der angeführten Schrift, dann von *Zeller*, Theol. Jahrb. 1851, S. 330 f., *Baur*, Markusevangelium nebst einem Anhang über das Ev. Marcions 1851, S. 191 f., *Ritschl*, Theol. Jahrb. 1851, S. 530 f., *Volckmar* in der Schrift über das Ev. Marcions 1852, welche Untersuchungen ich in der Abhandlung über das marcionitische Evangelium Theol. Jahrb. 1853, S. 192 — 244 zu einem Endergebniss zusammenzufassen versuchte, welches *Baur* in seinem neuesten Werk: Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 1853, S. 69 f. anerkannt hat.

6) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und die durch *Baur*'s Gegenschrift über dieses Evangelium (1851) veranlassten Verhandlungen von *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 480 f.) und mir (Theol. Jahrb. 1852, S. 108 f. 259 f.), wogegen *Baur* noch einmal Einsprache that, Theol. Jahrb. 1853, S. 54 f.

7) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff 1849.

8) *Ewald* in den seit 1849 bestehenden Jahrbüchern der biblischen Wis-

niss zu *Strauss* und *Baur* gleich anfangs in folgender Weise an: „*Es* gehört aber hierher, kurz zu sagen, dass das 1847 erschienene dicke Buch *Baur's* über die vier Evangelien eigentlich nichts enthält, als eine völlige Verkennung des Ursprunges und Wesens eben dieser Evangelien, und aus einer so niedrigen Gesinnung geflossen ist, dass sich eben diese traurige Verkennung daraus leicht erklärt" (Jahrb. I, 115). Je mehr ihm die Schriften von *Strauss*, *Schwegler*, *Baur* in der Verkennung und Verdunkelung der Geschichte des Urchristenthums übereinzustimmen schienen, desto mehr hielt es *Ewald* für „hohe Zeit", dass auch über die Evangelien eine richtige Einsicht gegründet werde (ebdas.). Gegen den schon vor 1835—36 begonnenen emsigen, aber auch nothwendigen Fortschritt der Kräfte und Thätigkeiten einer ächten Wissenschaft gehalten, sollte der ganze Strauss-Baur'sche Sturm „nichts als ein Ausbruch unedler Leidenschaft und viehischer Wildheit" sein (ebdas. II, S. 23). Damit namentlich die „trübselige" Tübingische Schule nicht noch mehr Verderben anstifte, sondern gründlich vernichtet werde (ebdas. II, S. 16), veröffentlichte *Ewald* seine Enthüllungen über Ursprung und Wesen der Evangelien, an deren Spitze bedeutungsvoll der Ausspruch Christi Luk. 12, 2 steht: „Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt, noch verborgen, was nicht erkannt würde" (Jahrb. I, S. 113). Es galt nichts Geringeres, als Deutschland vor dem unsäglich gräuelvollen Zustand zu retten, in welchen es in Folge der Schulden seiner Vorzeit, aber noch mehr in Folge der eigenen grossen Sünden aller jetzt Lebenden (*wohl* mit einer einzigen Ausnahme) versinken wollte [1]). *In dem* geraden Gegensatz gegen *Baur's* rückschreitendes Verfahren stellt *Ewald* die ganze Geschichte des evangelischen Schriftthums von seinen ersten Anfängen an dar [2]). Er beschreibt uns ja schon die Bildung der evangelischen Geschichte in der mündlichen Ueberlieferung, welche theils die Sprüche Christi nach Gruppen und runden Zahlen zusammenfasste, theils auch die Ereignisse gruppenartig lose zusammenreihte. Hieraus erwuchs die Evangelienbildung in folgender Weise. 1) Das allerälteste, ursprünglich hebräische Evangelium schildert die höchsten Spitzen der Geschichte Christi mit ganz kurzen geschichtlichen Erläuterungen. Es wurde wahrscheinlich schon von dem Apostel Paulus gebraucht, und ebenso wahrscheinlich ist es, dass *sein* Verfasser der Evangelist Philippus war. 2) Die Spruchsammlung fasste die Aussprüche Christi in einer so reichen Fülle und Vollständigkeit zusammen, dass später nur Nachlesen möglich waren, und zwar in grössern Redeganzen mit kurzen erzählenden Einleitungen. Eigenthümlich sind diesem Werke eine besondere Schärfe und Erhabenheit, aber auch Anmuth und Zartheit der Rede; und daraus erkennt man dann seine Bestandtheile so sicher, dass man nur neben ein Redestück aus dieser Sammlung (wie Matth. C. 23) ein ganz an-

senschaft und in der Schrift: Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, 1850.

1) Drei erste Evv. Vorr. VI.

2) In den Aufsätzen über Ursprung und Wesen der Evangelien, Jahrb. I, S. 113—154. II, S. 180—224. III, S. 140—174.

ders angelegtes (etwa Matth. 22, 15—46) zu stellen braucht, um den stärksten Abstand zwischen der ganzen Haltung und Art der beiderseitigen Redestücke zu bemerken. Der Verfasser dieser ursprünglich hebräischen Schrift war der Apostel Matthäus. 3) Die Erstlingsschrift unter den vollständigen Evangelien ist das Markus-Evangelium, dessen Inhalt noch den Schmelz der frischen Blume, das volle reine Leben der Stoffe zeigt. Der überlieferte Verfasser Markus benutzte dabei schon die beiden vorigen Werke. Doch ist die älteste Gestalt, in welcher dieses Evangelium dem Verfasser des jetzigen Matthäus-Evangelium vorlag, von seiner gegenwärtigen zu unterscheiden, welche in der Mitte und am Ende mehrere Stücke eingebüsst hat. Nach einer so festen Gründung konnte sich das evangelische Schriftthum weiter ausbreiten. 4) Das Buch der höhern Geschichte (gewissermassen eine neue Auflage von Nr. 1) unternimmt es, die Höhen der evangelischen Geschichte auf eine neue Weise zu schildern, z. B. die ausführliche Erzählung der Versuchung Jesu in den 40 Tagen. 5) Das jetzige Matthäus-Evangelium macht die Zusammenleitung der frühern schriftlichen Quellen zu seiner Hauptaufgabe, wobei dessen, was der Verfasser von sich selbst hinzufügte, im Ganzen so wenig ist, „dass der auf das blosse Sammeln schon geschriebener Stoffe gerichtete Hauptzweck des Buchs nur desto deutlicher einleuchtet“ (Jahrb. II, S. 210). Das Markus-Evangelium und die Spruchsammlung waren ihm sichtbar die Hauptquellen. Jenes gab dem Verfasser die Grundlage aller Erzählung, und er nahm es wesentlich ganz auf, nur dass er es hier und da verkürzte. Auch die Spruchsammlung nahm er ziemlich vollständig auf. Die ganze Anlage erklärt sich daraus, dass der Verfasser jene zwei wichtigen Werke nach einem gewissen eigenthümlichen Plane in einander zu verarbeiten die Absicht hatte. Weil es sein Hauptbestreben war, die Spruchsammlung so vollständig als möglich aufzunehmen, und weil dessen, was der Verfasser von sich hinzusetzte, doch im Ganzen so wenig ist, so erklärt es sich, dass er diese Schrift noch immer nach Matthäus benennen mochte. 6) Es finden sich Spuren eines „sechsten nachweisbaren Buchs“, dessen Bestandtheile sich durch eine besondre Lieblichkeit und Zartheit auszeichnen, welche in Verbindung mit der ruhigen schönen Ausführlichkeit der Schilderung allein schon hinreichen würde, sie unter hundert andern erkennbar zu machen. 7) Ein andres Werk, für welches *Ewald* nur den Titel eines „siebenten nachweisbaren Buchs“ gewusst hat, giebt sich durch eine auffallend gedrungene, oft abgerissene und schwer sich fortbewegende, mehr andeutende als ausführende Rede, durch einen von allen übrigen verschiedenen Geist der Schilderung so leicht kund, dass man seine Bestandtheile bei einiger Aufmerksamkeit gar nicht verkennen kann. 8) Auch ein „achtes nachweisbares Buch“, welches Lukas benutzte, muss man desshalb annehmen, weil „Lukas sich uns in seinem Evangelium durchaus nur als Sammler und Verarbeiter zeigt.“ Es liegt ja im Wesen der Sache und wird auch durch die Geschichte des evangelischen Schriftthums bewährt, dass nicht leicht Einer, der sein Hauptgeschäft im Sammeln und Verarbeiten früherer Schriften fand,

zugleich schöpferisch thätig sein konnte“ (Jahrb. II, S. 219). Man sieht, dass dieses Buch kein andres Erkennungszeichen hat, als den Ueberrest von Bestandtheilen des Lukas, welche in den frühern Schriften noch nicht untergebracht sind. 9) Es ist also endlich das Lukas-Evangelium, welches, wie *Ewald* höchst bezeichnend sagt, diese ganze bisherige Entwickelung des evangelischen Schriftthums dadurch zum Abschluss bringt, dass sein Verfasser den wichtigsten Inhalt fast aller bis jetzt entstandenen Schriften in sich aufzunehmen suchte. Lukas will überall zunächst nur aus einer Menge verschiedener schriftlicher Quellen den reichen Stoff zusammenstellen und alle diese Quellen in Ein grosses Meer leiten. Er benutzte alle die obengenannten Schriften von der ältesten bis zu der jüngsten, mit alleiniger Ausnahme des jetzigen Matthäus-Evangelium. „Zusätze aus mündlicher Ueberlieferung von seiner eigenen Hand kommen bei ihm deutlich nur wenige vor, und die wichtigsten von diesen sind schwerlich andre als die sich auf die Zeitrechnung beziehenden 2, 2. 3, 1 f. 23. — Durch alles dieses hat denn diese grosse Schrift noch weit mehr als der jetzige Matthäus das Wesen einer blossen *Sammelschrift* ohne grossen innern Zusammenhang“ (a. a. O. S. 223). Endlich 10) hat der Apostel Johannes die Verklärung des evangelischen Schriftthums durch sein Evangelium vollzogen, ohne dem Stoff aus blosser Einbildung und Voraussetzung Ungeschichtliches beizumischen (Jahrb. III, S. 149). Es ist dieses Buch kaum noch ein Geschichtswerk zu nennen, eben und klar für jeden geraden guten Sinn, und doch so leicht misszuverstehen, sicher verfasst von dem Vertrauten Christi, welcher alle Apostel lange überlebte, und doch für ein oberflächliches Auge so leicht, auch bloss seiner äussern Abkunft nach, dunkel und zweifelhaft (ebd. S. 151). Johannes kannte dabei wohl die ältern Evangelien wenigstens dem grössten Theile nach, setzte aber sein Werk mit reinster Unbefangenheit neben die andern, von denen er auch das Eine oder das Andre entlehnte (a. a. O. S. 166).

Man hat schon an diesen Zügen genug, um das Wesen und die Haltbarkeit von *Ewald*'s Ansicht über die Evangelien zu beurtheilen. Man hat hier den schärfsten Gegensatz gegen *Baur*'s Tendenzkritik. Gerade dasjenige synoptische Evangelium, welches *Baur* für das unselbständigste und am wenigsten eigenthümliche erklärte, das des Markus, soll das selbständigste, eigenthümlichste und ursprünglichste sein, und die beiden andern Evangelien, in welchen *Baur* den grossen Gegensatz des judaistischen und des paulinischen Christenthums in seiner ganzen Schärfe ausgebildet fand, die Evangelien des Matthäus und des Lukas, sollten bloss Werke von Sammlern sein, welche weder ihre Eigenthümlichkeit hervortreten liessen, noch in einer unmittelbaren Beziehung zu einander standen. Alles kommt also bei *Ewald* auf die Stoffe und Bestandtheile zurück, aus welchen er die synoptischen Evangelien ganz äusserlich zusammensetzt. Entstehen diese Evangelien auf ganz quantitative Weise durch Zuthaten und Zusammenleitungen verschiedener Quellen in eine neue, aber ganz äusserliche Bearbeitung, so kann man freilich nur das einfachste und kürzeste Evangelium für das ursprünglichste halten, und man muss dann wohl geneigt sein, bei Markus noch am meisten die ursprüngliche Frische und Le-

bendigkeit der Stoffe orhalten zu finden. Es kann aber nicht fehlen, dass eine Grundansicht, welche in dieser ganz äusserlichen und quantitativen Weise den Fortschritt der Evangelienbildung vor sich gehen lässt, nur durch die willkürlichste Zersetzung und Auflösung der innern Einheit durchgeführt wird, welche in den Evangelien jedenfalls auch das aus ältern Quellen Aufgenommene eigenthümlich gestaltet hat. Man gehe den Text der Ewald'schen Uebersetzung durch, in welcher die verschiedenen Bestandtheile sogar durch den Druck augenfällig unterschieden werden. Man nehme hier den Markus, welchem *Ewald* noch die höchste Eigenthümlichkeit zuschreibt. Da soll aus dem „ältesten Evangelium" stammen der Taufbericht 1, 9—11, die Versuchung 1, 12. 13, der Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu und die Berufung der vier ersten Jünger 1, 14—20, die Verklärung 9, 2—13, die Verkündigung des Leidens 9, 30—32, ferner der ganze Abschnitt 10, 1—31 über Ehescheidung, Kindersegnung, den reichen Jüngling, 11, 1—21 der Einzug in Jerusalem und die Verfluchung des Feigenbaums, 12, 13—37 die Streitreden. Lässt sich hier für Solche, die sich nicht schon gewöhnt haben, *Ewald*'s Meinung als ein Evangelium anzunehmen, ein irgend überzeugender Beweis führen? Dasselbe gilt von der „Spruchsammlung", aus welcher die Reden Mark. 1, 4—8. 3, 23—29. 4, 3—32. 6, 7—11. 8, 27—9, 1. 9, 33—50. 10, 33—45. 11, 27—12, 12. 12, 38—40. 13, 1—14, 2 stammen sollen. Und wie kann *Ewald* behaupten, dass diese Stoffe bei Markus noch in der höchsten Frische und Lebendigkeit vorliegen, wenn doch das kanonische Matthäus-Evangelium die Spruchsammlung weit vollständiger, als Markus, aufgenommen haben (Jahrb. II, S. 212), wenn der ursprüngliche Text des „ältesten Evangelium" auch nicht selten bei den beiden andern Synoptikern treuer erhalten sein soll? Das ursprüngliche Wortgefüge soll sich ja sowohl bei Mark. 2, 23—28, als bei Matth. 12, 1—8 nicht mehr vollständig erhalten haben, vielmehr aus beiden wiederzuerkennen sein (Drei erste Evv. S. 202). Markus 3, 16 soll gegen die spätere Entstehung des Petrus-Namens Matth. 16, 19 im Unrecht sein (a. a. O. S. 272). Bei der Verklärung soll Markus 9, 6 die Furcht der Jünger etwas zu früh eintreten lassen, Matthäus 17, 6 der ursprünglichen Erzählung am nächsten stehen (a. a. O. S. 275). Auch 9, 13 soll ja Markus etwas ausgelassen haben, was bei Matthäus steht. Ferner lässt Markus die Unterredung Jesu mit den Jüngern Matth. 19, 10—12 aus, „welche erst die Krone des Ganzen ist" (a. a. O. S. 306). Auch 10, 24—31 theilt sich Markus in das ursprüngliche Wortgefüge mit Matthäus 19, 24—30 (a. a. O. S. 309). Die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums soll schon bei Markus nicht mehr so rein und so klar hervortreten, wie sie unstreitig ursprünglich war (a. a. O. S. 316). Selbst die Erwartung wird getäuscht, dass Markus, wo er nun ganz eigenthümlich ist, überall im Vortheil gegen Matthäus und Lukas sein sollte. Im Gegentheil weiss *Ewald* sehr Vieles in dem jetzigen Markus als später hinzugesetzt, verändert, gestrichen nachzuweisen. Ein solcher Zusatz ist schon Mark. 1, 2 (a. a. O. S. 154), ferner 14, 58 χειροποίητον und ἀχειροποίητον (a. a. O. S. 354). Daneben ist in dem jetzigen Markus ausserordentlich Vieles ausgefallen. Bei Mark.

5 19 war ursprünglich die ganze Bergrede vorhanden, welche Luk. 6 20—49 verkürzt ist, ja auch die Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum hat Luk. 7, 1—10 hier noch gelesen (a. a. O. S. 204. 224). So stand ja auch Mark. 5, 3 etwa καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο ohne Zweifel in dem von Lukas noch gelesenen Wortgefüge, τοῦ κρασπέδου ist erst im jetzigen Markus 5, 27 ausgefallen und auch Mark. 5, 43 lautete sicher ursprünglich so wie Luk. 8, 56 (a. a. O. S. 241. 245). Matth. 15, 24 ist augenscheinlich noch ein ächter Rest aus der Urschrift des Markus (a. a. O. S. 266). Die Beziehung auf Jes. 8, 15 (bei Matth. 21, 44) stand anfangs auch bei Markus (12, 11), wie man aus Lukas 20, 18 sieht (a. a. O. S. 320). In der Beschreibung der drei Stufen des Gebets Jesu Mark. 14, 39 f. ist der ursprüngliche Markus offenbar in Matth. 26, 42—44 vollständiger erhalten (a. a. O. S. 351). Endlich hält *Ewald* a. a. O. S. 235 das Gleichniss Mark. 4, 26—29 nicht für ursprünglich dahin gehörig, 6, 11—15 im jetzigen Markus Manches für ausgelassen und verändert (a. a. O. S. 248). Es möchte allerdings schwierig sein, den Unterschied eines solchen Verfahrens in dem Beweise für die höhere Ursprünglichkeit des Markus von dem ganz ähnlichen *Bruno Bauer*'s anzugeben. Was brauchen wir in der That mehr Zeugniss, wenn die höhere Ursprünglichkeit nicht bloss fast durchgängig in den Reden, sondern auch zum Theil in der Erzählung auf Seiten des Matthäus sein soll? Sieht man mit gewöhnlichem Menschenverstande schon bei Matthäus meistens nicht ein, warum das Eine aus dieser, das Andre aus jener Schrift entlehnt sein soll, so ist vollends nichts so lehrreich, als das Wenige, was *Ewald* als wirkliches Eigenthum des Lukas in seiner Uebersetzung durch ganz kleine Schrift bezeichnet. Da Lukas so viele Quellen aufnahm, so hat er gar nichts weiter hinzugesetzt, als das Vorwort 1, 1—4; 2, 2. 51 von καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ bis zu 3, 7 βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ; 3, 15 und den Anfang von Vs. 16; 3, 18, den Anfang von 3, 23, ferner 4, 14. 15, den Anfang von 5, 36; 5, 39. 7, 21. 8, 4. 10, 1 und Vs. 2. ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς; die Einleitung von 11, 29. 11, 37. 38 und die Einleitung von Vs. 39; 11, 45 nebst ὁ δὲ εἶπεν Vs. 46; 11, 53. 54, die erste Hälfte von 12, 1; die Einleitungen von 12, 16. 22; 12, 41 nebst den Einleitungen von Vs. 42. 54, desgleichen von 13, 6. 18. 20; ganz 13, 22. 23. 14, 25. 15, 1—3, das εἶπεν δέ 15, 11, den ähnlichen Anfang von 16, 1. 17, 1, den ganzen Vers 17, 11. 18, 1 nebst λέγων in Vs. 2, den Vers 18, 9, auch 19, 11 nebst εἶπεν οὖν in Vs. 12; 19, 28. 20, 20. 45. 21, 34—36. Der Evangelist hat also vor sich aufgerollt gehabt 1) das älteste Evangelium, 2) die Spruchsammlung, 3) den Markus, 4) das Buch der höhern Geschichte, 5) das sechste, 6) das siebente, 7) das achte nachweisbare Buch, und zu dem Stoff, den er aus diesen Quellen treu abschrieb, hat er noch ein paar ganze oder halbe Verschen, auch einzelne Wörtchen hinzugefügt, wie wenn *Ewald* zu der bekannten Stelle *Schleiermacher*'s über die auf das Urchristenthum übertragene moderne Bücherfabrik und über die guten Evangelisten, welche aus vier bis sechs (*Ewald* hat gar sieben) Büchern ihre Werke zusammenschreiben, einen recht treuen Beleg hätte geben wollen! Hätte man nur zwischen der Tendenzkritik und dieser Ansicht die Wahl, wer wollte nicht

lieber mit *Baur* [1]) an dem schöpferischen Geist der Evangelisten festhalten, welcher den gegebenen Stoff in der Conception seiner schriftstellerischen Gedanken durchdrungen, beseelt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat [2])? Auch über die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte ist *Ewald*, so wenig er es sich selbst gesteht, nicht wesentlich hinausgekommen [3]). Kann schon nach seiner Ansicht von der Entstehung der Evangelien nicht wohl Alles in ihnen geschichtlich sein, so deutet er dieses Ungeschichtliche wiederholt in verblümter Weise an. Es ist gewiss ganz im Sinne der mythischen Auffassung, wenn *Ewald* a. a. O. S. 274 über die Verklärungsgeschichte bemerkt, ihre innere Wahrheit leuchte ein, ebenso wie die höhern Stoffe, *deren diese innere Wahrheit sich zu ihrer Darstellung bedient*, nicht wohl zweifelhaft seien. Mag nun *Ewald* Alle, welche in seinen Enthüllungen keinen wissenschaftlichen Fortschritt, sondern nur einen Rückschritt zu *Eichhorn* erkennen können, mit der ganzen Wuth seines Hasses und seiner Schmähungen verfolgen, mag er durch die bekannten Mittel, deren er sich zur Abwehrung seiner Gegner bedient, hier und da eine eingeschüchterte Anerkennung erreichen: es lässt sich nicht absehen, worin er die Evangelienforschung wesentlich gefördert haben sollte, weil *die* Art, in welcher er auf die Anfänge und den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung eingegangen ist, nur eine neue Auflage des sehr äusserlichen Eichhorn'schen Hypothesenwesens ist. *Baur* konnte sich ihrer mit leichter Mühe erwehren, und *Ritschl*, welcher übrigens gleichfalls die höhere Ursprünglichkeit des Markus in Vergleichung mit Matthäus und Lukas vertheidigte, wollte diese Annahme lieber aufgeben, wenn er sie nur so durchführen könnte, wie *Ewald*, durch welchen er nicht einmal die einfache praktische Untersuchung über die Priorität des Markus erheblich gefördert fand [4]).

Die Nothwendigkeit, auf die Anfänge der Evangelienbildung zurückzugehen, hatte sich also unvermerkt so sehr geltend gemacht, dass die johanneische Streitfrage, diese Lebensfrage der Tendenzkritik, allmälig von der Frage über die synoptischen Evangelien in den Hintergrund zurückgedrängt war. Hier mussten sich aber, da das Lukas-Evangelium schon wegen seines Vorworts nicht das älteste sein kann, in der verschiedenen Stellung des Markus-Evangelium drei abwei-

1) Markusevang. S. 174, wo man eine treffende Kritik des Ewald'schen Wesens findet, über welches auch *Ritschl*, Theol. Jahrb. 1851, S. 509 f. gut gehandelt hat.

2) Auch für *Guericke* (Gesammtgeschichte des Neuen Test. oder Neutestamentl. Isagogik, 2. Aufl. 1854, S. 256) ist die Wahl nicht zweifelhaft geblieben.

3) Vgl. *Baur*'s Nachweisungen a. a. O. S. 178 f. So bemerkt *Ewald* a. a. O. S. 166 über das Taufwunder, das Urchristenthum schaffe sogleich seine neuen Bilder, lasse sie aber auch in jener Geistigkeit und Reinheit stehen, welche ihren Missbrauch verhindere. Dazu vgl. S. 171 f. über die wunderbare Erzeugung Jesu, S. 240 f. über den Antheil des Volkswitzes an dem Einfahren der Dämonen in die Schweineheerde, S. 260 f. über die wunderbare Speisung, S. 273 f. über die Verklärung, S. 278 über den Stater im Munde des Fisches. Ueber Auferstehung und Himmelfahrt spricht sich *Ewald* a. a. O. S. 362 f. nicht deutlich genug aus.

4) Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien, Theol. Jahrb. 1851, S. 509 f.

chende Ansichten geltend machen. Entweder konnte man mit *Baur* den ursprünglichen scharfen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus auch auf die Evangelien des Matthäus und des Lukas übertragen, zwischen welche kein vermittelnder Uebergang eintreten dürfe [1]), oder man konnte mit bewusstem Gegensatz gegen diese Voranstellung des Gegensatzes der beiden urchristlichen Parteien, sofern er sich in den Evangelien ausdrückt, gerade das möglichst tendenzlose Markus-Evangelium voranstellen, dessen Indifferenz auch einen höhern geschichtlichen Werth verbürge [2]). Es musste sich aber auch eine dritte Ansicht Geltung zu verschaffen suchen, welche bei einer mildern Auffassung des urchristlichen Parteigegensatzes das petrinische Markus-Evangelium als vermittelnden Uebergang in die Mitte zwischen den judenchristlichen Matthäus und den paulinischen Lukas setzte [3]). Diese drei möglichen Ansichten stehen sich noch immer selbst in der kritischen Schule unvermittelt gegenüber, und wie die erste Ansicht den Ursprung unsrer synoptischen Evangelien am spätesten, die zweite am frühesten ansetzen muss, so steht die dritte Ansicht auch in Hinsicht auf die Abfassungszeit der Evangelien vermittelnd zwischen den andern beiden [4]). So hängt die Evangelienfrage mit der Verschiedenheit der Grundansicht über das innere Verhältniss des Urchristenthums zusammen.

Je mehr sich nun diese verschiedenen Ansichten über die ältesten Evangelien in ausschliesslichem Gegensatz gegen einander zu behaupten suchten, desto erklärlicher ist der Versuch, sie gegenseitig anzunähern und zu vermitteln. Diesen Versuch hat *Köstlin* in seiner eingehenden und umfassenden Untersuchung über die synoptischen Evangelien gemacht [5]). Einerseits scheint hier zwar *Baur*'s Ansicht zum Grunde zu liegen, da *Köstlin* im Allgemeinen die Reihenfolge Matthäus, Lukas, Markus festhält, den Markus im Ganzen in ein Abhängigkeits-Verhältniss zu Matthäus und Lukas stellt. Andrerseits sind hier aber

1) Vgl. *Baur*'s Markusevangelium S. 121: „Es ist eine an sich unrichtige Voraussetzung, dass ein solcher Gegensatz, wie derjenige ist, welchen die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas bilden, nicht ohne einen vermittelnden Uebergang entstanden sein kann." Derselbe Gelehrte hält auch in dem gehaltvollen Werke über das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh., 1853, S. 24 f. an seiner Ansicht fest, dass das Markus-Evangelium wegen seines doppelten Abhängigkeitsverhältnisses keine selbständige Quelle, das Lukas-Evangelium zu sehr vom Standpunct des Paulinismus aus verfasst sei, so dass nur das Matthäus-Evangelium als die relativ älteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte übrig bleibe.

2) Vgl. *Ritschl* in der angeführten Abhandlung Theol. Jahrb. 1851, S. 524: „Freilich entbehrt das Evangelium (des Markus) eines solchen dogmatischen Typus, wie ihn Matthäus und Lukas unverkennbar tragen; aber wenn man bedenkt, wie in diesen Schriften gerade die *dogmatischen Tendenzen* zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes Christi beitragen, so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Markus durchaus nicht als Merkmal sekundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen *höheren geschichtlichen* Werthes erscheinen."

3) Vgl. meine Schrift über das Markus-Evangelium 1850, und deren Rechtfertigung Theol. Jahrb. 1852, S. 108 f. 259 f.

4) Es ist bezeichnend, dass *Ritschl* mit seiner Ansicht über Markus auch den Glauben an „die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon bestehende Vierzahl kirchlicher Evangelien" gewann (a. a O. S. 508).

5) Der Ursprung u. die Composition der synoptischen Evangelien, 1853.

doch auch *Ewald*'s Entdeckungen nicht spurlos vorübergegangen, und das blosse Eingehen auf die innere Eigenthümlichkeit der Evangelien soll nicht genügen. So nimmt auch *Köstlin* mit *Ewald* eine grosse Zahl von Quellenschriften für die Evangelien an, und die Art, wie das allgemeine Abhängigkeits-Verhältniss des Markus zu Matthäus im Einzelnen geradezu umgekehrt, Markus wieder für ursprünglicher, als Matthäus, erklärt, eine Reihe von Mittelgliedern zwischen Matthäus und Lukas eingeschoben wird, entfernt sich ganz von *Baur*'s Auffassung und nähert sich entschieden an *Ewald* an. Die Auffassung der innern Eigenthümlichkeit tritt ja so zurück, dass die drei ersten Evangelisten doch wieder ziemlich zu blossen Sammlern, höchstens Bearbeitern verschiedener Quellen gemacht werden, deren Productivität im Ganzen nur gering ist. Das ist schon bei *Matthäus* der Fall, welcher einerseits die grössern Reden, andrerseits den Erzählungsinhalt aus drei Hauptquellen geschöpft haben soll, nämlich 1) die grössern Reden aus der Redensammlung, den λογία des Matthäus bei Papias, 2) diejenigen Erzählungsstücke, welche sich durch eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, einen Fluss der Schilderung, eine Pracht der Färbung auszeichnen (wie die Erzählung von Geburt und Kindheit Jesu, Versuchung, Verklärung, Manches in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte) aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa, 3) Alles, was sonst „übrig bleibt" (a. a. O. S. 87), aus dem *ältesten* Evangelium, dem papianischen Markus (a. a. O. S. 111). Nur untergeordnet tritt hier auch ein innerer Unterschied hervor, sofern Matthäus in der Redensammlung noch ein reines, aber nicht antipaulinisches Judenchristenthum, Markus in dem Urevangelium schon einen halben, d. h. petrinischen Universalismus darstellen, und der letzte Bearbeiter absolut universalistisch oder katholisch sein soll (a. a. O. S. 55). Dieser Bearbeiter, welchen wir als den eigentlichen Evangelisten anzusehen haben, soll doch seine beiden Hauptquellen in Hinsicht des Dogmatischen ziemlich unverändert gelassen und von seinem Eigenthum nur sehr Weniges hinzugethan haben (a. a. O. S. 150). Auch dem *Lukas* gehen wieder verschiedene Quellenschriften voran (a. a. O. S. 217—286). Lukas benutzte 1) den Matthäus, ferner solche Quellen, die wir im Judenchristenthum des südlichen Palästina zu suchen haben, nämlich 2) das auf der Grundlage des Ur-Markus entstandene Petrus-Evangelium, das erste Evangelium, welches den Begebenheiten und Handlungen der evangelischen Geschichte den Vorgang vor den Lehren einräumte (a. a. O. S. 261), 3) die Spruchsammlung, eine neue Bearbeitung der Redensammlung des Matthäus durch eine Nachlese in Judäa (a. a. O. S. 276). Wie der erste Evangelist aus Markus sehr Vieles zur matthäischen Urschrift hinzufügte, auch aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa: so bildete zuerst der Verfasser des Petrus-Evangelium aus Ur-Markus und Matthäus, mit Hinzunahme der noch lebendigen judäischen Ueberlieferung und mit Benutzung der demselben Gebiet angehörigen Spruchsammlung eine neue Schrift (a. a. O. S. 281 f.). Lukas hatte also bei seinem Werke so viele Schriften (auch den Ur-Markus, vielleicht auch Ur-Matthäus) aufgeschlagen, dass man ganz an den bekannten Ausspruch *Schleiermacher*'s über die Hypothese eines schriftlichen Urevangelium erinnert wird (vgl. a. a. O.

S. 282). Er ist keineswegs als ein frei aus idealen Gesichtspuncten componirender Schriftsteller zu denken, der Einfluss der dogmatischen Tendenz auf die Evangelien ist überhaupt nicht gar zu hoch anzuschlagen (a. a. O. S. 237). Noch mehr, als Lukas, erscheint *Markus* als ein bloss äusserlich componirender Evangelist. Es wird ja die Epitomations-Hypothese festgehalten, nach welcher Markus 1) den Matthäus, 2) den Lukas benutzte. Damit nun aber Markus diesen beiden Quellen gegenüber nicht bloss abhängig erscheine, muss er 3) auch den Ur-Markus benutzen, so dass sein schon von der Idee der Katholicität beherrschtes Evangelium zugleich eine Zusammenarbeitung aus Matthäus und Lukas und eine Umarbeitung des alten Markus-Evangelium war. — In dieser mit Fleiss und Scharfsinn ausgeführten Darstellung scheint sich also der hauptsächlich durch die verschiedene Stellung des Markus bezeichnete Gegensatz der Ansichten aufzuheben. Im Ganzen und Grossen steht für die synoptischen Evangelien (abgesehen von ihrer mit Recht behaupteten frühern Abfassung) die Baur'sche Bestimmung der Aufeinanderfolge fest. Auf der andern Seite geht aber der Ur-Markus, dessen Bearbeitung der kanonische Markus ist, auch wieder allen Evangelien voran. Endlich in der erweiterten Bearbeitung des Petrus-Evangelium bezeichnet dieser Evangelienstamm den Uebergang von Matthäus zu Lukas, wie er in seiner katholischen Bearbeitung die synoptische Evangelienbildung abschliesst. Und unterscheiden sich die Evangelien auch innerlich durch eine dogmatische Eigenthümlichkeit, so ist dieselbe doch durch die vielen Quellenschriften sehr beschränkt [1]). Bei aller Achtung der angestrengten Ausdauer, mit welcher *Köstlin* diese Ansicht ausgebildet und durchgeführt hat, kann ich hier doch zu wenig ein reines, durchschlagendes Ergebniss finden. Die verschiedenen einfachen Vorstellungen des Abhängigkeitsverhältnisses der Synoptiker werden ihre Bestimmtheit einer solchen Ausgleichung schwerlich zum Opfer bringen.

Und doch muss es zu einem durchschlagenden Ergebniss über den Ursprung der Evangelien kommen, wenn wir über diese Quellen für die Geschichte des Lebens Jesu zu einer klaren Einsicht gelangen wollen. Gerade der gegenwärtige Zustand der Evangelienforschung muss zu einem solchen Versuch anreizen. Nach so vielen und grossartigen Anstrengungen hat man immer noch nicht auch nur entfernt eine Uebereinstimmung über das Wesentliche erreicht. Wie wenn die Verwirrung nicht gross genug werden könnte, sucht ein Jeder seinen eigenen Weg zu gehen, so dass es sogar schwierig wird, die Uebersicht über die einzelnen Erscheinungen zu gewinnen. Es ist dieses wenigstens bei den synoptischen Evangelien der Fall, während bei dem johanneischen Evangelium die Frage über die Aechtheit einen scharfen Unterschied macht. Sonst ist es einleuchtend, dass die Reihenfolge Matthäus, Lukas, Markus, Johannes dem Standpunkt der Tendenzkritik im Allgemeinen am meisten entspricht, weil sie den Parteigegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus an die Spitze stellt, und durch das Dazwischentreten des Markus das Johannes-Evangelium möglichst spät hinabrückt. Wird daher diese Reihenfolge von *Baur*

1) Daher der Widerspruch gegen die Einschiebung des Petrus-Evangelium bei *Baur*, Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 70 f.

sehr eifrig vertheidigt, so kann es auffallen, dass auch Orthodoxe, wie *Delitzsch*[1]), mit ihr übereinstimmen. Sofern hier nicht bloss die einmal herrschend gewordene Ansicht von den Synoptikern vertheidigt wird, kann man vermuthen, dass auch die Abneigung gegen die Weitläuftigkeit und Willkür des Ewald'schen Hypothesenwesens im Spiele ist. Niemand kann ja entschiedener, als *Delitzsch*, die ursprüngliche Einheit des Matthäus-Evangelium, mit Ausschluss aller verschiedenartigen Bestandtheile, behaupten, und auf eine freilich sehr willkürliche Weise durch die Auffassung der Anlage dieses Evangelium *als* blosser Nachbildung des Alttestamentlichen Pentateuchs begründen. Enthält diese Ansicht wenigstens den berechtigten Gegensatz gegen die Einschiebung so vieler, sich gegenseitig durchkreuzender Mittelglieder, so finden wir bei *Guericke* auf dem orthodoxen Standpunct denselben Gegensatz ohne eine ganz bestimmte Ansicht über das Verhältniss der Synoptiker zu einander[2]). Auf der andern Seite bildet aber doch auch die Annahme des Markus als des Urevangelisten einen so bestimmten Gegensatz gegen die Tendenzkritik, dass wir sie nicht bloss bei *Reuss*[3]) finden, wo sie nur den einfachen Anfang der Evangelienbildung bezeichnet, sondern auch bei *Thiersch*, welcher in dieser Annahme einen festen Wall zur Vertheidigung der heiligen Geschichte gegen alle Anläufe der Mythenhypothesen sieht[4]). Vielleicht ist es aus demselben Gegensatz gegen die Tendenzkritik zu begreifen, dass sich neuestens einer der eifrigsten frühern Verfechter der Griesbach'schen Epitomations-Hypothese, *Meyer* in der dritten Auflage seines Commentars über Matthäus (1853), im Wesentlichen zu *Ewald*'s Ansicht bekehrt hat. Wenigstens führt dieser Schriftausleger als einen Hauptgrund für die höchste Ursprünglichkeit des Markus den Umstand an, dass dieser Evangelist noch keine theologische Tendenz und Methode kund gebe (a. a. O. S. 29). Es ist in der That lehrreich, dass *Meyer*, seit er der Fahne *Ewald*'s folgt, den kanonischen Matthäus 1) aus der Redensammlung des Matthäus, 2) aus unserm Markus, 3) noch aus andern urevangelischen Schriften entstehen lässt, welche er in der Genealogie und der Vorgeschichte sicher zu erkennen glaubt[5]). Je sichtlicher also die Voranstellung des Markus mit dem Streben zusammenhängt, einen recht tendenzlosen Anfang der Evan-

1) Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, erster Theil: Das Matthäus-Evangelium 1853.

2) Gesammtgeschichte des N. T. S. 240 f.

3) Geschichte der heil. Schriften Neuen Test. 2. Aufl. 1853, S. 152 f. Auf Markus soll Matthäus, dann Lukas gefolgt sein.

4) Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, S. 103.

5) Wie wenig *Meyer* den Parteistandpunkt verleugnen kann, zeigt sich auch in der Art, wie er a. a. O. S. 413 die Nachweisung meiner Kritischen Untersuch. über die Evv. Justin's u. s. w. S. 367 über die weitere Ausdehnung der γενεά berücksichtigt, als wäre mir, der ich gerade in dieser Schrift das höchste Alterthum des Matthäus-Evangelium begründet zu haben glaube, ein Fehlgriff in der Deutung von Matth. 24, 34 von der Noth abgedrungen! Möchte Hr. D. *Meyer* meine Schrift im Ganzen und gerade an dieser Stelle mit einiger Aufmerksamkeit selbst gelesen haben, und meine Ansichten nicht bloss nach den Citaten Andrer, namentlich meiner Gegner, auf deren Seite er auch a. a. O. S. 17 ohne Weiteres tritt, berücksichtigen! Was soll man von der Unbefangenheit eines Exegeten denken, welcher selbständige Untersuchungen nur nach vermeintlichen Schuldogmen, wie die gewiss auch durch

gelienbildung zu gewinnen, während die Tendenzkritik um so entschiedener die beiden Parteischriften dem mehr parteilosen Markus voranstellen will: desto weniger dürfen wir uns durch solche Absichten die Unbefangenheit der Geschichtsforschung trüben lassen. Wohl aber ist es nöthig, sich zuvor noch über die Aufgabe kurz zu verständigen.

3. Die gegenwärtige Aufgabe der Evangelienforschung.

Aus dem Verlauf der Untersuchungen ergiebt sich von selbst die Stellung der Aufgabe, welche die Forschung über die Evangelien gegenwärtig zu lösen hat. Ungeachtet alles Widerspruchs ist die Tendenzkritik, wie sie *Baur* vertreten hat, wirklich der Mittelpunct des neuern kritischen Zeitbewusstseins gewesen. Sie hat ja nicht nur alle wissenschaftlichen Bewegungen auf der Seite freier Wissenschaft hervorgerufen und veranlasst, sondern auch der Gegenseite wider ihren Willen die Richtung gegeben, vielmehr das Tendenzlose an die Spitze zu stellen. Hat nun auch die Tendenzkritik jedenfalls Fehlgriffe gethan, sowohl in dem Versuch, die kanonischen Evangelien sämmtlich erst in das zweite Jahrhundert hinabzurücken, als auch vielleicht in der einseitigen Hervorhebung des Tendenzcharakters, so hat sie doch bis jetzt ihre Ueberlegenheit über jede entgegenstehende Gesammtansicht siegreich behauptet, welche dem Tendenzcharakter der Evangelien durch eine mehr oder weniger äusserliche Vorstellung von der evangelischen Geschichtschreibung zu entgehen suchte. Wollen wir nicht auf einen bereits überwundenen Standpunct zurückfallen, so dürfen wir die Evangelien nicht mehr als bloss stoffliche Zusammensetzungen, und ihr Verhältniss zu einander nicht mehr als ein äusserliches, von der Richtung der Verfasser unberührtes denken, sondern wir müssen dieselben, mit Aneignung des Wahren der Tendenzkritik, in den geschichtlichen Entwickelungsgang der christlichen Kirche einreihen, aus dessen verschiedenen Richtungen und Wendungen ihre innerste Eigenthümlichkeit entstand.

Darf man aber auf der andern Seite auch nicht leugnen, dass die Tendenzkritik, wenigstens in der ursprünglichen Darstellung *Baur*'s, das Geschichtliche der Evangelien auf ein Kleinstes beschränkte, so müsste man sich zwar, wenn es nicht anders sein könnte, um der Wahrheit willen, mit diesem Geringsten begnügen. Wäre der geschichtliche Ursprung des Christenthums, das Auftreten Jesu von Nazaret, in ein so undurchdringliches Dunkel gehüllt, so müsste man sich bei dem Rückschluss von den spätern Gestaltungen des Christenthums auf seine ursprüngliche Einheit in dem Bewusstsein seines Stifters beruhigen, oder das Wesen des bestehenden Christenthums in seiner ewigen Idee zu erfassen suchen [1]). Allein es ist die Frage, ob jener Gegensatz des Tendenzcharakters gegen das Geschichtliche des

---

meine Untersuchungen überwundene Annahme einer Abfassung aller kanonischen Evangelien im zweiten Jahrhundert, zu beurtheilen weiss!

1) So sagt auch *Lücke* in der neuen Auflage seiner Einleitung in d. Offbg. Joh. S. 765: Man würde freilich das ächte Christenthum dann doch am Ende über aller Geschichte, in dem x des religiösen Gefühls oder auch des speculativen Geistes suchen müssen. Indessen habe es mit dieser Noth noch keine

Stoffs so durchgreifend ist, wie er erscheinen muss, solange man eben nur in dem ausgebildeten Tendenzcharakter der spätesten Darstellung seinen Ausgangspunct nimmt, um das mehr oder weniger Tendenzvolle auch in den ältern Darstellungen rückschreitend zu verfolgen. In keinem Falle schliesst die besondre kirchliche und dogmatische Tendenz des Schriftstellers die Geschichtlichkeit des Stoffs schlechthin aus. Und wissen wir freilich auf jenem nur rückschreitenden Wege gar nichts über den *geschichtlichen Stoff*, welcher der evangelischen Geschichtschreibung ursprünglich zum Grunde lag, so wird sich die Auffassung wesentlich anders gestalten, das Verhältniss des Geschichtlichen zu dem Tendenzvollen seiner Bearbeitung reiner erkennen lassen, der einseitige Tendenzcharakter überhaupt unter den umfassendern Gesichtspunct der *innern Eigenthümlichkeit* stellen, wenn es uns gelingt, *den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung mit Sicherheit zu bestimmen, und dieselbe von hier aus fortschreitend durch alle irgend bedeutenden Stufen bis zu ihrem Abschluss zu verfolgen.* Erst durch die Einsicht in den Ursprung und stetigen Fortschritt der Evangelienbildung wird die Entscheidung über ihren geschichtlichen Stoff möglich. Lässt es sich auch nicht anders erwarten, als dass die Evangelienbildung von Anfang an einen eigenthümlichen Gesichtspunct der Darstellung verrieth, so wird doch, je näher und inniger das Verhältniss des ursprünglichsten Evangelisten zu dem Leben Jesu ist, um so reiner auch das Geschichtliche des Stoffs bei ihm vorliegen. Und gelingt es, in dieser Weise den ersten Anfang dieser Geschichtschreibung aufzufinden, so haben wir an der ursprünglichsten Darstellung einen festen Massstab, um die Geschichtlichkeit der spätern zu prüfen. Verfolgen wir also den umfassenden Gesichtspunct einer Geschichte der Evangelien-Literatur, so wird sich im Allgemeinen die Entscheidung über den Thatbestand der evangelischen Geschichte von selbst ergeben. Und haben wir die innere Eigenthümlichkeit der ursprünglichsten Darstellung sicher erkannt, so werden wir aus dem, was *wesentlich* mit dieser Eigenthümlichkeit zusammenhängt, auch die Abhängigkeit der folgenden Darstellungen, sofern sie das Ursprüngliche in sich aufnehmen und mehr oder weniger nach einem neuen, eigenthümlichen Gesichtspunct verändern, sicher erkennen, ja auf diesem Wege weiter das noch so wenig festgestellte Abhängigkeits-Verhältniss der Evangelien mit allen seinen Vermittelungen zur Klarheit bringen.

Schlagen wir also diesen, zwar der Tendenzkritik entgegengesetzten, aber ihre Wahrheit in sich aufnehmenden Weg ein, so müssen wir freilich, wenn wir uns nicht in ein blosses Hypothesenwesen verlieren wollen, mit einem kanonischen Evangelium den Anfang machen, und dasselbe darauf ansehen, ob es ältere Quellen zu seiner Voraussetzung hat, oder eine ganz ursprüngliche Darstellung in sich enthält.

Noth. Das kann man aber auch sehr wohl behaupten, ohne die geschichtliche Lebensfrage des Christenthums an die Aechtheit des vierten Evangelium zu knüpfen.

Das

Evangelium des Matthäus.

Die kirchliche Ueberlieferung stellt das Matthäus-Evangelium als das älteste von allen voran. Diese Ansicht darf zwar nicht von vorn herein für die wissenschaftliche Forschung massgebend sein. Allein es ist ganz unverfänglich, mit diesem Evangelium den Anfang zu machen, weil eine eingehende Betrachtung desselben von selbst die Entscheidung ergeben muss, ob es sich als eine ganz ursprüngliche Bildung erweise, oder vielmehr ältere Quellen voraussetze. Ist das Letztere der Fall, so werden wir durch die Sache selbst entweder auf ein andres kanonisches Evangelium als Quelle des Matthäus zurückgeführt werden, etwa das des Markus, wie *Ewald, Ritschl, Meyer* u. A. behaupten, oder aber auf ältere vorkanonische, ganz oder bis auf Bruchstücke verloren gegangene Schriften, also auf die Quellenschriften *Ewald's*, *Köstlin's*, *Meyer's*, das Hebräer-Evangelium *Baur's* u. dgl. Stehen sich in neuester Zeit die mannichfaltigen Versuche, dieses Evangelium aus verschiedenen, auch mündlichen Quellen entstehen zu lassen, und die entschiedene Behauptung einer durchaus einheitlichen Darstellung, welche *Delitzsch* vertritt, gegenüber, so ist es jedenfalls nicht die Verschiedenheit der Bestandtheile, von welcher man auf synthetischem Wege zu der Einheit des Ganzen fortschreiten soll. Wollen wir uns nicht in unsichere Hypothesen verlieren, so dürfen wir vielmehr nur den analytischen Gang von der Einheit des Ganzen zu der Frage nach den in ihm verarbeiteten Bestandtheilen einschlagen. Die Einheit des Ganzen, der äussere und innere Zusammenhang des Inhalts ist der Boden, auf welchem wir allein festen Fuss fassen können. Darauf haben wir von vorn herein bei diesem Evangelium zu achten, ob jene Einheit des Zusammenhangs und des Inhalts, welche in gewissem Sinne jedenfalls stattfindet, rein durchgeführt ist, oder ob Zusammenhang und Inhalt die Fugen verarbeiteter Bestandtheile verrathen. Und in dieser Hinsicht könnte schon die Vergleichung mit dem Alttestamentlichen Pentateuch, welche der entschiedenste neuere Verfechter der ursprünglichen Einheit unsers Evangelium zum Grunde legt, geneigt machen, auch bei Matthäus ein ähnliches Verhältniss, wie das der *elohistischen Grundschrift* und der *jehovistischen Bearbeitung* zu vermuthen, eine Einheit des Ganzen, welche gleichwohl die Bearbeitung einer Grundschrift in sich schliesst.

I. Der Inhalt des Matthäus-Evangelium.

A. Die Vorgeschichte Cap. 1. 2.

Ganz in Alttestamentlicher Weise stellt unser Evangelist einen Stammbaum Jesu (*βίβλος γενέσεως*, סֵפֶר תּוֹלְדֹת 1 Mos. 5, 1. 6, 9) voran, und zwar, wie es in der Ueberschrift heisst, Jesu als des Sohns Davids und Abrahams. Weist uns diese Angabe seiner Abstammung auf den Stammvater des ganzen jüdischen Volks und auf den gefeierten Anfänger seiner Königsreihe hin, so lässt sie uns bei dem Geburtsbuch zunächst nur an die Ausführung dieser Abstammung 1, 1—17 denken, welche für jene Ueberschrift völlig ausreicht. Erwähnt nun der Stammbaum neben den einzelnen Stammvätern auch andre Personen und Ereignisse, nämlich Vs. 2 neben Judas seine Brüder, als die Väter der übrigen jüdischen Stämme, ferner Vs. 3 die Thamar, mit welcher Judas den Phares und Zara erzeugte, Vs. 5 bei Salmon (nach einer jüdischen Ueberlieferung) die Rahab, bei Boas die Ruth als Gattinnen, wie Vs. 6 bei David die Bathseba: so kann man in dieser Erwähnung besonders gefeierter Frauen eine Vorbereitung auf die schliessliche Angabe der Maria als Gattin Josephs (*Vs. 18*) finden, worin aber noch nicht nothwendig die Andeutung ihres jungfräulichen Gebärens liegt. Mit Nothwendigkeit folgt dasselbe nicht einmal daraus, dass zuletzt Vs. 16 nicht, wie man nach dem Vorhergehenden erwarten sollte, *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*, sondern unbestimmter *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς* gesagt wird. Ausserdem wird noch Vs. 6 das Davidische Königthum durch die bei David wiederholte Benennung *βασιλεύς* hervorgehoben; und wie David als Gezeugter und als Zeugender „der König" genannt wird, so wird auch Vs. 11. 12 Jechonja nebst seinen Brüdern einmal als gezeugt zur Zeit der babylonischen Wegführung, sodann als Erzeuger des Salathiel nach demselben Ereigniss angeführt. Zwei Wendepuncte, das davidische Königthum und die babylonische Gefangenschaft, werden also so nachdrücklich hervorgehoben, dass der Stammbaum sich von selbst in drei Reihen zerlegt, welche am Schluss Vs. 18 noch ausdrücklich als gleichgliedrig, als Reihen von je 14 Geschlechtern bezeichnet werden. Diese Gleichgliedrigkeit, auf welche in ächt jüdischer Weise so grosses Gewicht gelegt wird, ist freilich nur auf gewaltsame Weise gewonnen, da in der zweiten Reihe vier jüdische Könige (Ahasja, Ioas, Amazja, Jojakim) fehlen, und da man in der dritten Reihe den Jechonja noch einmal zählen muss, wenn sie vollzählig sein soll. Da hier nun aber das davidische Geschlecht Jesu nur durch die *väterliche* Abstammung Jesu durchgeführt wird, während im Folgenden so bestimmt die *vaterlose* Erzeugung Jesu erzählt wird, so fragt es sich, ob wir nicht schon hier eine Fuge erkennen müssen, welche auf verschiedene Bestandtheile hinweist. Die Unmöglichkeit, dass die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühren, hat schon

Strauss behauptet, und nicht bloss *Schwegler* und *Baur*, sondern auch *Meyer* stimmt wesentlich überein [1]). Und in der That würde ein Verfasser, welcher so bestimmt jeden männlichen Antheil von der Erzeugung Jesu ausschliesst, wie es im Folgenden geschieht, das davidische Geschlecht Jesu gewiss nicht durch seinen Pflegevater Joseph vermittelt haben. Muss also der Verfasser der Geburtsgeschichte den Stammbaum Jesu bereits vorgefunden und trotz seiner abweichenden Ansicht über die Erzeugung Jesu beibehalten haben: so darf man auch wohl mit *Strauss* noch weiter vermuthen, dass der Widerspruch der Genealogie mit dem Glauben an die vaterlose Erzeugung Jesu durch eine kleine Aenderung, durch die Wendung Vs. 16 ἐξ ἧς (*Μαρίας*) ἐγεννήθη Ἰησοῦς statt des ursprünglichen ἐξ ἧς ἐγέννησεν (nämlich Joseph) τὸν Ἰησοῦν scheinbar ausgeglichen ist. Es ist wenigstens ganz unnöthig, wenn *Meyer* a. a. O. S. 47, obgleich er in dem Stammbaum ursprünglich die Vorstellung einer natürlichen Entstehung Jesu ausgedrückt findet, gleichwohl schon vor der Abfassung unsers Evangelium die Abänderung des ursprünglichen Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν behauptet. Warum soll denn der Evangelist (oder: der Verfasser des Folgenden) jene Andeutung des uneigentlichen Vaterverhältnisses Jesu schon vorgefunden, und aus diesem Grunde unbeschadet seines Glaubens an die göttliche Zeugung Jesu den Stammbaum aufgenommen haben? Was ist denn wahrscheinlicher, als dass er selbst, je mehr er an der übernatürlichen Erzeugung Jesu festhielt, auch ein Bedürfniss hatte, den Widerspruch der Genealogie durch jene Aenderung zu beseitigen? Und sollte er wirklich der Bearbeiter des Ganzen sein, dessen Eigenthümlichkeit ein besondrer Alttestamentlicher Pragmatismus ist, so kann er auch sehr wohl der Urheber dieses Pragmatismus in der Genealogie, ihrer durch gewaltsame Auslassungen gewonnenen gleichgliedrigen Eintheilung sein. Warum soll man solche geschichtliche Verstösse schon als ursprüngliche Schreibfehler und Versehen des Stammbaums betrachten? Ist es nicht die einfachste und wahrscheinlichste Annahme, dass der Stammbaum ursprünglich ganz unbefangen durch die davidische Königsreihe hindurchging, wie er bei Lukas 3, 23 f. ohne bestimmte Abtheilung durch die verschiedenen Geschlechter aufwärts hinaufsteigt, und dass jene ungeschichtlichen Auslassungen erst aus dem Bestreben entstanden sind, den Stammbaum Jesu unter den Gesichtspunct von drei gleichgliedrigen Reihen zu stellen, deren Abschluss die Geburt Jesu war [2])? Die Entscheidung ist freilich bei diesem einzelnen Falle nicht wohl möglich, sondern hängt von einer allgemeinern Frage ab. Man weiss ja immer noch nicht, ob der Stammbaum Jesu eine vereinzelte Aufzeichnung war, welche der Verfasser des Folgenden aufnahm, oder ob er den Anfang eines *vollständigen Evangelium* ausmachte, welches in dem kanonischen

1) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu I, S. 197 f., *Schwegler*, Nachap. Zeit. I, S. 250 f., *Baur*, Krit. Untersuch. S. 583, *Meyer*, Commentar S. 54 der zweiten, S. 47 der dritten Auflage, vgl. auch *Hase*, Leben Jesu S. 50 der vierten Auflage.

2) Vgl. *Strauss*, Leben Jesu I, S. 151 f., *Köstlin*, Urspr. u. Composition der Synopt. S. 30.

Evangelium die Grundschrift, aber durchgängig überarbeitet, ist. In letzterm Falle würde schon bei dem Stammbaum die Hand des Bearbeiters erkannt werden müssen. Wir kommen also schon hier auf die entscheidende Hauptfrage, ob die ältern Bestandtheile unsers Evangelium mehr oder weniger zusammenhangslose, vereinzelte Aufzeichnungen waren, welche der Evangelist ohne wesentliche Veränderung aufnahm, oder ob er ein ganz zusammenhängendes und abgeschlossenes Evangelium bearbeitete. Dass das Letztere in der That stattfindet, dass ein späterer Bearbeiter sein Neues in den Zusammenhang *einer* vorgefundenen *Grundschrift* hineinzeichnete, allerdings mit Umstellungen, Auslassungen u. dergl., ist der Grundgedanke der gegenwärtigen Untersuchung, welcher sich schon an dem gleich Folgenden bewähren wird.

An die Erwähnung der letzten γένεσις des Stammbaums, an die Geburt Jesu, schliesst sich unmittelbar als Ausführung derselben die Erzählung von der *Erzeugung Jesu* 1, 18—24 an. Mit den Worten τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν wird die Erzählung der Geburt Jesu eingeleitet. Aber es ist beachtenswerth, dass man über Ort und Zeit derselben von vorn herein gar nichts erfährt, was man bei einer ganz freien und ursprünglichen Darstellung wohl erwarten dürfte. Bestätigt sich nicht schon hier das angenommene Verhältniss der Bearbeitung zu einer Grundschrift? Gerade wenn der Bearbeiter *seine* Darstellung der nähern Umstände der Geburt Jesu an einen bereits zu Anfang des ursprünglichen Evangelium vorgefundenen Stammbaum anschloss, dessen letztes Glied die Erzeugung Jesu war, erklärt es sich so einfach, dass er mit demjenigen beginnt, was ihm die Hauptsache ist, mit der Ausschliessung jedes männlichen Antheils an dieser Erzeugung, worauf erst nachträglich 2, 1 die Angabe von Ort und Zeit folgt. So wird uns denn zuerst erzählt, wie Maria schon als Verlobte Jesu vom heiligen Geiste schwanger ward, und wie dem Joseph, als er sie rücksichtsvoll heimlich entlassen will, im Traum ein Engel den Befehl bringt, sie zu behalten, weil das in ihr Erzeugte vom heiligen Geiste herrührt. Der Sohn, welchen sie gebären wird, soll *Jesus* genannt werden, als der Erretter seines Volks von Sünden. Alles dieses, bemerkt der Erzähler, geschah zur Erfüllung der Weissagung Jes. 7, 14 von der Geburt des Immanuel aus einer Jungfrau, und zur Bestätigung dieser Jungfräulichkeit der Maria wird noch Vs. 24 ausdrücklich bemerkt, dass Joseph sein Weib nicht erkannte, bevor sie ihren erstgeborenen Sohn geboren hatte. — Erst nach dieser Erzählung der Geburt Jesu wird 2, 1 *nachträglich* hinzugefügt, wo und wann sie geschah, nämlich zu Bethlehem und in den Tagen des Königs Herodes (τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως). In dieser Weise wird der Uebergang zu den *ersten Schicksalen des Messiaskindes* C. 2 gemacht [1]). Es

1) Nach dem Vorgang *Ewald's* (Drei erste Evv. S. 172) hat auch *Köstlin* a. a. O. S. 72 f. 76 hier alle Verbindung mit dem Vorhergehenden vermisst, und daraus geschlossen, dass das Folgende aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa eingeschaltet sei. Auch *Meyer* a. a. O. S. 61 lässt mit 2, 1 eine neue Messiasurkunde beginnen. Allein zu dieser Annahme haben wir

kommen Magier aus dem Osten, dem Lande der Himmelskunde, dem Lande Bileams (4 Mos. 23, 7), welcher die künftige Grösse Israels geschaut, den aus Jakob aufgehenden Stern geweissagt hat (4 Mos. 24, 17). Es sind also Nicht-Juden, welche dem neugeborenen König der Juden huldigen wollen. Sie haben im Morgenlande seinen Stern gesehen und kommen nach Jerusalem, weil sie ihn in dem königlichen Hause des Herodes zu finden glauben. Durch diese Kunde wird Herodes und ganz Jerusalem bestürzt; und auf die Anfrage des Königs, wo der Messias, nämlich der Judenkönig, von dem die Magier sprechen, geboren werde, antwortet das versammelte Synedrium, er werde in Bethlehem geboren nach der Weissagung Mich. 5, 2. Nachdem Herodes nun den Ort der Geburt des Messias erfahren hat, lässt er sich von den Magiern auch die Zeit der Erscheinung des Sterns genau angeben. Dann entsendet er dieselben nach Bethlehem, mit dem Auftrag, nach Jerusalem zurückzukehren. Der wunderbare Stern geht den Magiern vorher, bis er über dem Haus des neugeborenen Kindes stehen bleibt, welchem sie ihre Huldigung und ihre Geschenke darbringen. Aber im Traumgesicht werden sie beschieden, auf einem andern Wege, in ihr Land zurückzukehren, nicht wieder zu Herodes zu gehen. So erhält auch Joseph im Traum durch einen Engel Auftrag, nach Aegypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Hier bleibt er bis zum Tode des Herodes, zur Erfüllung der Weissagung Hos. 11, 1. Von den Magiern getäuscht, beschliesst Herodes die Ermordung aller zweijährigen und noch jüngern Kinder in und um Bethlehem, damit durch diesen Kindermord die Weissagung Jer. 31, 15 in Erfüllung gehe. Nach dem Tode des Herodes erhält Joseph wieder im Traum durch einen Engel die Weisung, mit dem Kinde und seiner Mutter zurückzukehren, weil die Verfolger des Kindes (vgl. 2 Mos. 4, 19) gestorben seien. Aber aus Furcht vor Archelaus, dem Sohn und Nachfolger des Herodes in Judäa, kehrt er nicht wieder nach Bethlehem zurück, sondern geht nach Nazaret in Galiläa, so dass Jesus den Jes. 11, 1 (vgl. Zach. 3, 8. 6, 12) vorhergesagten Namen Ναζωραῖος führen kann.

In dieser ganzen, offenbar zusammen gehörenden Darstellung der Geburt und Kindheit Jesu (1, 18 — 2, 23) scheint sich auf der einen Seite ein ächt judenchristlicher Standpunct zu verrathen. Jesus erscheint hier ja ganz als Judenkönig (2, 2. 4.), dessen Geburt nach den astrologischen Vorstellungen jener Zeit durch die Erscheinung eines wunderbaren Sterns ausgezeichnet wird [1]). In seiner Geburt und seinen ersten Schicksalen sind die Weissagungen des Alten Test. über den künftigen Messias, seine Geburt aus der Jungfrau (Jes. 7, 14), in Bethlehem (Mich. 5, 2), seine erste Errettung aus Todesgefahr (Jes. 31, 15. Hos. 11, 1), seine Erziehung in Nazaret (Jes. 11, 1) in Erfüllung gegangen. Durchgängig wird die Nothwendigkeit des Geschehenen zur

---

nicht den geringsten Grund. Gerade hier ist es unmöglich, eine Fuge anzunehmen, weil 2, 1 sich bestimmt auf 1, 18 zurückbezieht. Die nachträgliche Angabe von Ort und Zeit bestätigt es vielmehr, dass nur 1, 18 eine Fuge anzunehmen ist.

1) Vergl. *Strauss* L. J. I, S. 289 f.

Erfüllung der prophetischen Weissagungen über den Messias hervorgehoben, ἵνα oder ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθέν (1, 22. 2, 15. 23). Je deutlicher aber diese Auffassungsweise hervortritt, welche alle Hauptereignisse des Lebens Jesu auf die Erfüllung der Alttestamentlichen Weissagung zurückführt, desto auffallender ist es, dass alle diese Citate die Grundlage der griechischen Uebersetzung der LXX verrathen. Das hat *Delitzsoh* a. a. O. S. 14 mit Recht behauptet, während *Köstlin* a. a. O. S. 37 den Verfasser, trotz seiner Bekanntschaft mit den LXX, zu oft ganz selbständig und ohne Rücksicht auf die griechische Uebersetzung aus dem Urtext übersetzen lässt. Die Stelle Jes. 7, 14 wird ja 1, 23 ganz nach cod. Alex. (παρθένος, ἕξει) angeführt, und wenn hier auch καλέσουσιν statt καλέσεις gesagt wird, so ist das doch gar nicht aus Berücksichtigung des Urtextes, sondern wahrscheinlich aus dem Bestreben zu erklären, die Beziehung des Ausspruchs auf die allernächste Zukunft fern zu halten. Wenn unser Verfasser hier auf παρθένος allen Nachdruck legt, so erklärt sich dieses Zusammentreffen mit den LXX, da der Urtext עַלְמָה, d. h. junge Frau, darbietet, nur aus einer Benutzung der alexandrinischen Uebersetzung [1]). Die Anführung 2, 5 von Mich. 5, 2 scheint sich freilich gänzlich von den LXX zu entfernen, und doch möchte auch hier noch in der Beibehaltung von ἡγούμενος die Grundlage der LXX zu erkennen sein, welche der Verfasser allerdings nach selbständiger Erklärung des Urtextes umgeändert hat [2]). Wird nun ferner 2, 18 die Stelle Jer. 31, 15 citirt, so muss man hier gleichfalls in der nur einmaligen Erwähnung der Söhne, die im Urtext zweimal vorkommen, und in dem Ausdruck κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς für נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים die Grundlage der LXX (θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ) noch erkennen. Auf der einen Seite folgt der Evangelist sichtlich einer Auffassung des Urtextes, welche das von *Credner* [3]) angeführte Targum (flentes acerbe) und die Peschito (ululatus et fletus acerbus) beurkunden, nämlich der unmittelbaren Verbindung mit נְהִי בְּכִי: „bitteres Weinen.“ Wenn der Evangelist nun aber gleichwohl nicht θρῆνος καὶ κλαυθμὸς πολύς über-

1) Ich stimme hierin mit *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 521) gegen *Köstlin* a. a. O. S. 38 und *Meyer* z. d. St. überein.

2) Das W. ἡγούμενος, welches cod. Alex. der LXX darbietet, fehlt im Urtext und in cod. Vat. Es kann daher auch hier die Benutzung der LXX nicht wohl verkannt werden (gegen *Köstlin* a. a. O. S. 37). Sonst überwiegt freilich die Rücksicht auf den Urtext. Darauf weisen ausser dem ganz eigenthümlichen γῆ Ἰούδα namentlich οὐδαμῶς und ἡγεμόσιν hin. Jene Negation entstand dadurch, dass man auch sonst dem צָעִיר den entgegengesetzten Sinn unterzulegen suchte, indem man den Satz als Frage (daher in einigen Hss. μή) oder als Ausruf (Targum פִּזְעֵיב) fasste, woraus endlich die Negation entstand, die man auch bei Origenes in einem sonst nach den LXX gehaltenen Citat findet (c. Cels. I, 51 οὐχ ὀλιγοστός, vgl. *Credner* Beitr. z. Einleitg. in die bibl. Schriften II, S. 149 f.). Ebenso beruht ἡγεμόσιν (cod. Alex. χιλιάσιν) auf einer andern Auffassung des vocallosen באלפי, als hiesse es בְּאַלֻּפֵי. Haben wir hier also offenbar eine irrthümliche Uebersetzung des Hebräischen, so fällt dieselbe doch offenbar dem Verfasser selbst zur Last, nicht erst dem Uebersetzer eines hebräischen Matthäus, was *Meyer* für möglich hält. Liegt nicht auf ἡγεμόσιν und ἡγούμενος der eigentliche Nachdruck des Citats?

3) Beiträge II, S. 146.

setzt, so kann man die Wahl von *κλαυθμός* und *ὀδυρμός* zum Ausdruck des Urtextes wohl nur aus dem Einfluss der LXX erklären. Nur das kurze Citat 2, 15 von Hos. 11, 1 lässt gar keine Spur der LXX bemerken, da es den Urtext wörtlich wiedergiebt; und 2, 23 hält sich der Evangelist allerdings an das hebräische נֵצֶר Jes. 11, 1, welches Wort er in einer ächt jüdischen Weise nach dem Klange auf den Namen *Ναζωραῖος* (vgl. 21, 11) deutet [1]). Durch ein ähnliches Urtheil nach dem Wortklang hatte er ja schon 1, 21 den Namen יֵשׁוּעַ (*Jehova* seine Hülfe) mit dem einfachen יְשׁוּעָה (Hülfe) gleichbedeutend gefasst [2]). War der Evangelist also des Hebräischen nicht unkundig, ist er in seiner Weise auf die hebräische Bedeutung von נצר und ישוע zurückgegangen; hat er ferner öfter den Urtext berücksichtigt (Mich. 5, 2. Jer. 31, 15) und auf diese Weise das kurze Citat von Hos. 11, 1 durch Vermeidung der alex. Uebersetzung *τὰ τέκνα μου* dem Urtext ganz entsprechend gemacht: so muss er doch Griechisch gesprochen und geschrieben haben, weil er (nur mit Ausnahme des letztgenannten kurzen Citats) überall die Grundlage der LXX durchblicken lässt. Der Verfasser dieser Geburtsgeschichte war also offenbar ein *hellenistischer Jude*. So ist auch sein Standpunct in Wahrheit bereits über den Gesichtskreis des palästinischen Judenchristenthums hinaus gekommen, in gewissem Sinne universalistisch. Ist Jesus auch der König der Juden, so ist er es doch in ganz andrer Weise, als der zeitliche Judenkönig Herodes, welcher das messianische Kind verfolgt und aus dem jüdischen Gebiete vertreibt. Je feindseliger also die herrschende *Macht des Juden*thums dem göttlichen Messiaskinde entgegentritt, desto *mehr empfängt* es von den heidnischen Magiern Anerkennung und *Verehrung*. Knüpft dieser Zug auch an eine Alttestamentliche Erwartung (Jes. 60, 6) an, so kann es doch unmöglich bedeutungslos sein, dass der Messias schon in seiner Kindheit von der herrschenden jüdischen Macht befeindet wird, aber auf *heidnischer* Seite bereitwillig Anerkennung findet. Wir bewegen uns hier ja keineswegs auf dem Boden der Geschichte, die äussere Geschichtlichkeit der Erzählung lässt sich nicht halten. Selbst wenn man die Engelerscheinungen und die physische Wirksamkeit des heil. Geistes anerkennen wollte, so verstösst doch die Erscheinung des wunderbaren Sterns, welcher die Geburt des Messias nicht bloss in weiter Ferne anzeigt, sondern auch den Magiern den Weg zu dem Hause des Messiaskindes weist und über demselben stehen bleibt (2, 9), zu sehr gegen die jetzige Erkenntniss des Sternenhimmels, als dass sie für geschichtlich gelten dürfte [3]). Und hält man auch den Kindermord zu Bethlehem, so we-

1) Vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 36, auch *Meyer* z. d. St., welcher, trotz seiner Vorliebe für *Ewald*, dessen Meinung, Ναζωραῖος solle einen Nasiräer bezeichnen, und es sei eine apokryphische Schrift benutzt, mit Recht verwirft.

2) Auch Justin Apol. I, c. 33. p. 75. übersetzt Ἰησοῦς durch σωτήρ, vgl. auch Irenäus adv. haer. II, 24, 1.

3) Nicht bloss *Strauss*, sondern auch *de Wette* und *Meyer* erkennen den mythischen Charakter dieser Erzählung, welchen *Schweizer* (über das Geburtsjahr Christi, Theol. Jahrb. 1847, S. 15 f.) gegen *Ebrard*'s Apologetik so gründlich nachgewiesen hat, dass dessen gereizte Vertheidigung in der neuen Auflage seiner „Wissenschaftlichen Kritik d. evang. Geschichte" S. 231 f. kaum

nig er bezeugt ist, für möglich, so hängt hier doch Alles so wesentlich zusammen, dass die Ungeschichtlichkeit des Sternwunders der ganzen Erzählung gefährlich wird. Es lässt sich nichts Einzelnes aus dieser völlig in sich abgeschlossenen Darstellung herausnehmen [1]). Dieselbe unmittelbare göttliche Vorsehung, welche eine Jungfrau ohne männlichen Antheil schwanger werden lässt, um eine alte Weissagung von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau zu erfüllen, lässt denselben auch zur Erfüllung einer andern Weissagung in Bethlehem geboren werden, ferner sogleich nach Aegypten fliehen, um auch hierin, wie in der Verfolgung des Judenkönigs, prophetische Schriftstellen zu erfüllen, endlich gleichfalls zur Erfüllung eines Schriftausdrucks in Nazaret aufwachsen. In die Reihe dieser wunderbaren Erweisungen der göttlichen Vorsehung bei dem Lebenseintritt Jesu gehört auch der wunderbare Stern, durch welchen die Magier des Ostens die Geburt des jüdischen Königs erfuhren und zu seinem Aufenthaltsort geleitet wurden. Wie schon das Heidenthum ausserordentliche Sternerscheinungen als Zeichen weltgeschichtlicher Ereignisse ansah, so ist auch auf jüdisch-christlichem Gebiet der wunderbare Stern ein Zeichen der *weltgeschichtlichen* Bedeutung des Messias, welche gar nicht auf den engen Kreis des jüdischen Volks beschränkt ist [2]). Wird somit an dem jüdischen Messias die Seite der Weltherrschaft hervorgekehrt, so muss auch schon bei seiner Geburt die noch in der Genealogie zum *Grunde* liegende väterliche Abstammung durchbrochen werden. Je unverkennbarer die ganze Erzählung auf diese höhere Würde und Bedeutung Jesu hinausläuft, desto geringer muss auch der Antheil der Ueberlieferung an ihrem Stoffe sein. Der Glaube an die vaterlose Erzeugung Jesu kann ja nur einen innern, dogmatischen Ursprung haben, so dass man ihn in der Stelle Jes. 7, 14 nach den LXX bloss bestätigt zu finden glaubte. Und aus dem Glauben an die Davidische Abstammung Jesu entstand zu natürlich die auf Mich. 5, 1 gestützte Geneigtheit, ihn in Bethlehem, dem Stammort Davids, geboren werden zu lassen [3]). Setzt unsre Erzählung gleichwohl das Aufwachsen Jesu in Nazaret voraus, so galt doch in der ältesten Ueberlieferung jedenfalls Nazaret als der eigent-

---

noch Berücksichtigung verdient. Man hat schon daran genug, dass *Ebrard* a. a. O. S. 235 die Führung des bis zu dem Hause vorangehenden und über ihm stehen bleibenden Sterns leugnet, wie wenn Matth. 2, 9 Alles nur optisch gemeint wäre!

1) *Meyer* a. a. O. hält es daher für unmöglich, zu ermitteln, ob und wie dieser Erzählung überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde liege.

2) Wie es sich auch mit den vielleicht erst spätern rabbinischen Stellen über den Stern des Messias (bei *Strauss* L. J. I, 290 f.) verhalten möge, in jedem Falle geben christliche Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts (Ignat. ad Ephes. c. 19, Testament. XII Patriarch., Levi 18 ἄστρον αὐτοῦ - ὡς βασιλέως) dem Stern bei der Geburt Christi diese weltgeschichtliche Bedeutung. So hat ja nach den clementin. Homilien IX, 4 auch der Teufel, als der gegenwärtige böse Herrscher der Welt seinen Stern. Sonst vgl. Origenes c. Cels. I, 59. Solche Sterne bezeichnen auch μεταστάσεις βασιλειῶν unter vielem Andern, was Origenes anführt.

3) Nach Origenes c. Cels. I, 51 war bei den Juden der Glaube an die Geburt des Messias in Bethlehem gar nicht vorhanden, wie Origenes meint, durch die Gegner des Christenthums in dem Volke unterdrückt.

liche Stammort Jesu (vgl. Matth. 13, 54. 21, 11. 26, 71), und die Geburt in Bethlehem kann um so mehr nur für eine spätere Zuthat gehalten werden, da sie sonst selbst in diesem Evangelium nicht die geringste Bestätigung findet. Die Flucht nach Aegypten stellt sich von selbst als ein natürlicher Uebergang zu dem in der Ueberlieferung feststehenden Wohnsitz Jesu in Nazaret dar, welchem der Erzähler durch Jes. 11, 1 eine höhere Bedeutung giebt. Es ist ebenso einseitig, solche Züge, wie die Geburt in Bethlehem, die Flucht nach Aegypten, aus der Deutung von Schriftstellen, wie Mich. 5, 1. Hos. 11, 1, entstehen zu lassen, als sie mit *Ewald* für einen bereits feststehenden geschichtlichen Stoff zu erklären, dem nur noch seine Alttestamentliche Begründung gegeben zu werden brauchte. Im Gegentheil musste die dogmatische Geneigtheit, Jesum in Bethlehem geboren werden zu lassen, durch solche Lesung und Deutung des Alten Test., wie sie unser Schriftsteller beurkundet, zur geschichtlichen Ueberzeugung werden, deren weitere Ausführung in einem ähnlichen Verhältniss zum Alten Test. die Flucht nach Aegypten und den Kindermord zu Bethlehem nach sich zog. Was sich ursprünglich als *dogmatische* Ansicht, als subjective Geneigtheit regte, das erhielt durch das Alte Test. seine höchste *geschichtliche* Bestätigung. Ist die Erzählung überhaupt in dieser Weise aufzufassen, so haben wir gar nicht nöthig, zur Erklärung des messianischen Sterns noch die ganz verschiedene Constellation des Jupiter und Saturn im Jahr 747 a. u. c. herbeizuziehen. Auch dieser Stern nebst den Magiern des Morgenlandes ist nur der durch Schriftstellen (4 Mos. 24, 17. Jes. 60, 6) unterstützte geschichtliche Ausdruck einer innern Ueberzeugung, der weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu und der Anerkennung, welche er, bei dem feindseligen Verhalten des jüdischen Volks, gerade unter den *Heiden* finden sollte [1]). Wohl nirgends liegt die unwillkürliche Verkörperung dogmatischer Ideen zur Geschichte so klar vor, als in diesem Abschnitt, welcher uns den eigenthümlichen Standpunct seines Verfassers deutlich verräth. Muss er wegen seiner Kenntniss des Urtextes als ein geborener Jude gelten, so darf man ihn doch wohl für einen ausserpalästinischen, hellenistischen Juden halten, welchem die überwiegende Anerkennung des Christenthums unter den Heiden, wie seine Verwerfung unter den Juden, schon als eine geschichtliche Thatsache vorlag, welcher desshalb auf der einen Seite den jüdisch-messianischen Ausgangspunct des Christenthums schon bei der Geburt und den ersten Schicksalen Jesu, auf der andern Seite seine über das Judenthum hinaus in die empfänglichere Heidenwelt reichende weltgeschichtliche Bedeutung nachdrücklich hervorhob. Erst einem solchen Standpunct, welcher selbst schon grossentheils mit dem traditionellen Judenthum gebrochen hatte, ent-

1) Anders giebt *Weisse* (Evangel. Geschichte I, S. 221 f.) dem Stern eine Deutung auf den gesammten religiösen Kern des Heidenthums, welcher auf das Christenthum hinweise und zu ihm hinstrebe. *Ewald* findet hier die innere Wahrheit, dass schon mit der Geburt des wahren Messias ein himmlisches Licht über die Welt kommt, welches die bisherige Nacht zerstreut, wobei die bessern *Heiden* ihm Glauben und Huldigung, die verstockten Glieder der alten Gemeinde ihm Hass und Tod entgegenbringen (drei erste Evv. S. 175). Aehnlich *B. Bauer* Krit. d. ev. Geschichte I, S. 319 f.

spricht auch die Durchbrechung der davidischen Abstammung Jesu durch die göttliche Erzeugung[1]).

B. Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa Cap. 3 — 18.

Mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt der eigentliche Kern der evangelischen Geschichte. Dieser Kern hat nun aber wieder eine eigene *Vorgeschichte*, die Taufweihe und Versuchung des Messias 3, 1 — 4, 11. Wir haben hier also im Grunde eine zweite Vorgeschichte, und je bestimmter sich die erstere (1, 18 — 2, 23) von der ältern Genealogie unterscheidet, desto grösser wird von vorn herein die Wahrscheinlichkeit, dass wir erst hier auf die ursprüngliche Vorgeschichte stossen.

1. Die messianische Weihe und Prüfung 3, 1 — 4, 11.

Das Auftreten des *Täufers Johannes* als des Vorläufers Johannes wird 3, 1 — 12 beschrieben. Aber schon der Uebergang zu diesem Abschnitt ist nicht so natürlich und fliessend, dass wir den Verfasser der Geburtsgeschichte auch für den Urheber des Folgenden halten dürften. Die Worte 3, 1 *'Εν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται 'Ιωάννης ὁ βαπτιστής* muthen uns ja die Ueberspringung eines Zeitraums von etwa 30 Jahren zu, so wenig ein solcher Sprung im Geringsten angedeutet ist. So eben war noch von der Herrschaft des Archelaus (bis zum J. 6 u. Z.) die Rede gewesen; hier wird plötzlich von dem weit spätern Auftreten des Täufers als ganz gleichzeitig gesprochen. Man kann sich nur wundern, dass die Zusammensetzungs-Hypothesen diese Fuge der Erzählung nicht mehr hervorgehoben haben. Diese chronologische Ungenauigkeit suchen die Ausleger zwar dadurch zu erklären, dass sie an ähnliche ungenaue Angaben in der hebräischen Geschichtschreibung (2 Mos. 2, 11. 23. Jes. 38, 1) erinnern, also auch hier, wie *Meyer* sagt, nur die Simplicität unstudirter Geschichtschreibung sehen wollen[2]). Allein bei einem so fliessend schreibenden Schriftsteller, wie der Verfasser der Geburtsgeschichte ist, muss ein so unvermittelter Sprung wohl befremden. So dürfen wir wohl das Evangelium der Ebioniten vergleichen, welches nach Epiphanius Haer. XXX, 13. 14 mit den Worten begann *'Εγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς 'Ιουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις 'Ιωάννης ὀνόματι* u. s. w. Auch das Evangelium eines bisher

1) Die Einheit des ganzen Abschnitts Matth. 1, 18 — 2, 23 beurkundet sich durch die fliessende Darstellung und die Wiederkehr von Spracheigenthümlichkeiten, die ein Alttestamentliches Gepräge haben, ἰδού; καὶ ἰδού (הִנֵּה) 1, 20. 2, 1. 9. 13. 19; ἐγερθείς (וַיָּקָם) 1, 24. 2, 13. 14. 20. 21.

2) Merkwürdiger Weise spricht *Meyer* in der neuesten Auflage seines Commentars, wie wenn er jene Erklärung ganz vergessen hätte, S. 61 von der „allerdings sonderbaren Anknüpfung des dritten Capitels“, welche bei allem wörtlichen Nexus die ganze Jugendgeschichte Jesu überspringe und darauf hinzuweisen scheine, dass die Bestandtheile der beiden ersten Capitel ursprünglich einige schriftliche Messiasurkunden seien. Welcher innere Widerspruch ist in diesen Commentar durch den Einfluss *Ewald*'s hineingekommen!

unbekannten Gnostikers Justinus scheint einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben, welcher auf die Genealogie sogleich das Auftreten des Täufers „in den Tagen des Königs Herodes" folgen liess [1]). Es ist nun zwar unstatthaft, das Evangelium der Ebioniten durchweg für die Grundlage unsers Matthäus zu halten. Aber warum sollte es uns nicht in einzelnen Zügen noch eine ursprünglichere, in dem kanonischen Matthäus überarbeitete Darstellung erhalten haben? Warum soll man also nicht der Vermuthung *Schneckenburger's* wenigstens so weit Gehör geben, dass unserm Matthäus eine ältere Darstellung zu Grunde lag, welche von dem Stammbaum Jesu etwa mit den Worten *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἦλθεν* (oder *ἐγένετο*) *Ἰωάννης* fortfuhr? Ist diese Annahme auch zunächst noch eine blosse Hypothese, so erklärt sie uns doch den Umstand vollkommen, dass der Evangelist, weil er schon 2, 1 in der eingeschobenen Geburtsgeschichte *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως* gesagt hatte, hier, anstatt jene Zeitbestimmung noch einmal zu wiederholen, mit *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* auf die frühere Angabe zurückweist. Wie wäre er auf eine solche Zurückweisung verfallen, wenn er nicht gerade hier dieselbe Zeitbestimmung schon vorgefunden hätte? Und müssen wir den folgenden Abschnitt zu den ältern, von dem Bearbeiter bereits vorgefundenen Bestandtheilen unsers Evangelium rechnen, so erhält jene Annahme schon eine weitere Bestätigung [2]).

Johannes wird uns hier geschildert, wie er in der Wüste von Judäa mit der Predigt auftritt: „thut Busse, das Himmelreich ist herangenaht"! Zu dem Asketen, dessen rauhe Tracht und strenge Enthaltsamkeit uns beschrieben wird, strömt Alles aus Jerusalem, Judäa und dem Uferland des Jordan, um sich mit Bekenntniss der Sünden taufen zu lassen. Nur findet unter den Hinzuströmenden ein wesentlicher Unterschied statt. Die Volksmenge kommt offenbar in aufrichtiger Bussfertigkeit zu Johannes. Ganz anders die Pharisäer und Sadducäer, an welche Johannes eine strafende Anrede richtet. Wollen sie dem zukünftigen Zorn entgehen, so mögen sie auch Frucht der Busse bringen, ihre Sinnesänderung durch die That bewähren, anstatt sich auf ihre Abstammung von Abraham zu verlassen, sich als die

---

1) Vgl. Origenis Philosophumena ed. Oxon. V, 26, p. 156 Τὸ δὲ τελευταῖον ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως πέμπεται ὁ Βαρούχ — — καὶ ἐλθὼν εἰς Ναζαρὲτ εὗρε τὸν Ιησοῦν, υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας, βόσκοντα πρόβατα, παιδάριον δωδεκαετές. Wenn wir nun auch X, 15, p. 323 lesen Ὕστερον δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν υἱὸν Μαρίας καὶ Ἰωσήφ, so dürfen wir bei Justinus sehr wohl annehmen, dass er, wie Cerinth und Karpokrates, am Anfang seines Evangelium noch eine solche Genealogie vorfand, welche sowohl an sich, als auch wegen des Fehlens von Matth. 1, 18 — 2, 23 den Schluss möglich machte, ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν, vgl. Epiphanius Haer. XXX, 14.

2) Begann das ursprüngliche Evangelium etwa ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐγένετο Ἰωάννης, so bezog sich das ἐγένετο wohl zunächst nur auf die Geburt des Johannes, welche wirklich in die Zeit jenes Herodes fiel, und es kann sehr wohl erst ein Missverständniss des Ursprünglichen sein, wenn gegenwärtig auch das öffentliche Auftreten des Johannes in die Regierung des Königs Herodes gesetzt wird.

alleinigen ächten Kinder Abrahams zu betrachten. Solche kann Gott sogar aus Steinen erschaffen. Die Axt liegt bereits an der Wurzel der Bäume, und jeder Baum welcher keine Frucht bringt, wird abgehauen werden und in das Feuer kommen. Diese Entscheidung wird aber noch keineswegs der Täufer selbst ausführen; er tauft vielmehr nur im Wasser zur Busse; und der Gewaltigere, welcher nach ihm kommt, dem er nicht werth ist als Sklave die Sandalen zu tragen, wird im heil. Geist und mit Feuer taufen, mit einer Wurfschaufel seine Tenne reinigen, den Weizen in seine Scheuern sammeln, die Spreu verbrennen. So unterscheidet schon der Täufer von dem empfänglichern Volke das „Otterngezücht" (3, 7 vgl. 12, 34. 23, 33) seiner Führer, und diese sind es, welche er auf den Gewaltigern hinweist, dessen blosser Vorläufer er ist, als auf Denjenigen welcher eine entscheidende Reinigung des Gottesvolks vollziehen wird. — Der Gewaltigere, von welchem Johannes geredet hatte, erscheint bald selbst, um sich von ihm taufen zu lassen (3, 13—17). Jesus wird getauft, obwohl Johannes sich anfangs weigert die Taufe an ihm zu vollziehen. Als er aus dem Wasser steigt, thut sich der Himmel auf, und Jesus (nicht Johannes) sieht den Geist Gottes in der Gestalt einer Taube auf sich herabkommen. Es ertönt eine Stimme vom Himmel, welche ihn für den geliebten Sohn erklärt, an welchem Gott Wohlgefallen hat. — Dieser Bericht kann nicht wohl von dem *Verfasser* der Geburtsgeschichte herrühren, welcher den heil. Geist, der hier erst auf Jesum herabkommt, schon bei seiner Erzeugung wirksam sein liess. Trügt nicht Alles, so haben wir hier wieder einen ältern Bestandtheil unsers Evangelium. Schon *Strauss* ist zu dem Ergebniss gekommen, dass in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des *πνεῦμα* auf Jesum bei der Taufe sich bildete, die Vorstellung von einer Erzeugung durch dasselbe *πνεῦμα* nicht herrschend gewesen sein könne, weil jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunct der Mittheilung des Göttlichen ansahen. Erst als die Verehrung gegen Jesum stieg, habe diese so spät entstandene Messianität nicht mehr genügt, man habe sein Verhältniss zum *πνεῦμα ἅγιον* schon mit der Empfängniss beginnen lassen[1]). In der That lässt sich dagegen nichts Gegründetes einwenden, dass das Herabkommen des Geistes bei der Taufe auf Jesum seine Erfüllung mit demselben vollkommen erklärt und jener frühern Erzeugung durch den Geist gar nicht bedarf. Schliesst die frühere Wirksamkeit des Geistes auch sein späteres Herabkommen nicht geradezu aus, so lässt sich das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Erzählungen nicht genügender erklären, als aus der Annahme einer spätern Bearbeitung dieses Evangelium, welche sich uns in allem Folgenden bewähren wird. Während die ursprüngliche Darstellung die Wirksamkeit des göttlichen

1) Leben Jesu I, S. 446 f. d. 2. Auflage. *Schwegler* äusserte, den Widerspruch der Genealogie mit der Geburtsgeschichte, und dieser mit der Taufgeschichte könne nur dogmatische Verstocktheit in Abrede ziehen (Nachap. Zeit. I, S. 250 f.). Auch *Ewald* hält die Darstellung von der Taufe für die ältere und einfachere, die von der Zeugung für die spätere und schwierigere, (drei erste Evv. S. 171).

Messiasgeistes erst mit der Weihe zu seinem messianischen Berufe eintreten liess: so liess der spätere Bearbeiter sie schon mit seiner Erzeugung beginnen. Und doch scheint derselbe Bearbeiter auch diesen Abschnitt nicht unverändert gelassen zu haben. Erinnert es schon ganz an seinen Alttestamentlichen Pragmatismus, wenn wir 3, 3 die Bemerkung lesen, der Täufer sei die Jes. 40, 3 geweissagte Stimme eines Rufenden in der Wüste [1]): so lässt auch der Taufbericht in seiner gegenwärtigen Gestalt das Bestreben nicht verkennen, die Gottessohnschaft Jesu nicht erst mit dieser Einweihung beginnen zu lassen. Wenn der Täufer sich weigert Jesum zu taufen, weil er ihn als einen weit Höhern erkennt, so hat er offenbar schon vor der Taufe die bestimmte Erkenntniss, Jesus sei der Messias, welchem er den Weg bereitete. Selbst wenn man nun auch annimmt, dass die Oeffnung des Himmels und die Herabkunft des Geistes in Taubengestalt nur Jesu *sichtbar waren*, und von der Himmelsstimme ganz absieht, so begreift *man doch* nicht, wie derselbe Johannes Matth. 11, 2 f. nach so vielen Thaten Jesu über seine Messiaswürde noch zweifelhaft sein kann, wie er überhaupt noch ausserhalb der Bekenner Jesu, der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* stehen bleibt (11, 11). Durch alle apologetischen Künste lässt sich dieser Widerspruch des jetzigen Taufberichts, welcher dem Täufer schon zu Anfang eine klare Einsicht in die Messiaswürde Jesu zuschreibt, und jener spätern Gesandtschaft des Täufers nicht hinwegschaffen. Ist es nun aber schon an sich glaubwürdiger, dass Johannes ausserhalb des Jüngerkreises stehen blieb, so kann er auch nicht *schon zu Anfang* eine klare und feste Erkenntniss seiner Messiaswürde *gehabt haben*. Aber in diesem Falle müssen wir uns auch aus äussern und innern Gründen zu der Annahme entschliessen, dass der Taufbericht ursprünglich einfacher war. Aus innern Gründen gelangte schon *Lücke* zu dem Ergebniss, dass Vs. 16. 17 die älteste, kürzeste Matthäustradition von der Taufe enthalte, dagegen Vs. 14. 15 ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus sei, von welchem die ganze übrige synoptische Tradition noch schweige (Mark. 1, 9 f. Luk. 3, 21 f.). Diese scharfsinnige Vermuthung wird auch durch äussere Gründe bestätigt. Spuren des gegenwärtigen Textes finden wir nicht vor den sicher unächten ignatianischen Briefen (ad Smyrn. c. 1) und Irenäus (adv. haer. III, 9, 3). Dagegen setzt der Märtyrer Justin Dial. c. 87. 88 noch einen viel einfachern Bericht von der Taufe voraus. Obwohl er sich hier die grösste Mühe giebt den Beweis zu führen, dass Jesus als der menschgewordene Logos eigentlich weder der Taufe noch der Herabkunft des heil. Geistes bedurfte, dass Beides nur zu seiner äussern Beglaubigung bei den Menschen diente, schweigt er doch ganz von der Weigerung des Täufers, welcher doch Jesum ausdrücklich

1) Dass hier genau nach den LXX angeführt wird, streitet nicht gegen die Annahme einer Einschaltung des Bearbeiters, vgl. 1, 23. Auch im Brief des Barnabas c. 9 finden wir die Verbindung τῆς φωνῆς βοώσης ἐν τῇ ἐρήμῳ. Gewiss unrichtig behauptet *Delitzsch* a. a. O. S. 68 f., der Evangelist habe ganz wie im Urtext, ἐν τῇ ἐρήμῳ mit ἑτοιμάσατε verbunden. Der Nachdruck kann nur darauf liegen, dass der Täufer in der Wüste rufend auftritt.

2) Comm. z. Ev. Joh. I, S. 419.

für der Taufe nicht bedürftig erklärt. Zu diesem Zwecke führt er c. 88 so nachdrücklich den Ausspruch des Täufers an, er sei der Christus nicht, wie das Volk vermuthete (vgl. Luk. 3, 15 f.). Warum beruft er sich nicht auf diese ausdrückliche Unterordnung desselben unter Jesum? Weiss er also noch gar nichts von dieser Weigerung des Johannes, so kennt er auch die himmlische Stimme noch gleichlautend mit Ps. 2, 7 *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, da er dieselbe zweimal so anführt, obwohl für seinen Zweck, die Erscheinungen der Taufe unter den Gesichtspunct einer blossen Beglaubigung Jesu bei den Menschen zu stellen, der kanonische Text *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* weit entsprechender war, welcher die von Justin bestrittene Meinung geradezu unmöglich macht, als sei Jesus eben erst bei der Taufe (*σήμερον*) als Sohn Gottes gezeugt worden. Der ältere Taufbericht Justin's enthielt auch bei dem Herabsteigen Jesu in das Wasser eine Feuererscheinung auf dem Jordan. Da Justin im Wesentlichen unsern jetzigen Matthäus kannte, so wird es sogar zweifelhaft, ob dieser damals schon allgemein die gegenwärtige Gestalt erhalten hatte [1]). Auch nach innern Gründen kann man dieselbe nur für eine spätere Aenderung halten, welche die dem ältern Text ganz entsprechende Vorstellung, als sei Jesus erst bei der Taufe als Sohn Gottes erzeugt, sowohl durch die Weigerung des Täufers, als auch durch die Umbildung der Himmelsstimme aus einer Ps. 2, 7 gleichlautenden Anrede in eine für Andre gegebene Erklärung auszuschliessen suchte (ganz ähnlich, wie Jesus bei der Verklärung 17, 5 für die Jünger als der geliebte Gottessohn erklärt wird). So fällt für die ursprüngliche Gestalt des Taufberichts auch die Schwierigkeit hinweg, dass Johannes bei der Taufe gar eine für Andre bestimmte Erklärung Jesu zum Gottessohn gehört haben, und doch späterhin über seine Messiaswürde zweifelhaft gewesen sein sollte. Und wie der ursprüngliche Text die Unvereinbarkeit des Taufberichts mit der Geburtsgeschichte noch klarer darlegt, so kann uns nur die Unbekanntschaft Justin's mit dem kanonischen Text bedenklich machen, die Umänderung schon auf den Bearbeiter unsers Evangelium zurückzuführen. Doch bleibt wenigstens die Möglichkeit, dass Justin sich hier bloss an sein ausserkanonisches Lieblings-Evangelium hielt, ohne den Matthäus zu beachten. Sonst würde man der Umänderung einen noch spätern Urheber zuschreiben müssen.

Auf die Taufe folgt sogleich *die Versuchung Jesu* 4, 1—11. Derselbe Geist der so eben auf Jesum herabgekommen ist, führt ihn auch in die Wüste, damit er vom Teufel versucht werde. Die Ver-

1) Auch in dem Evangelium der Nazaräer (bei Hieronymus zu Jes. 11, 1) war die Taufe Jesu noch der Moment, in welchem die Fülle des Geistes endlich auf den bisher in allen Propheten gesuchten Sohn Gottes herabkommt, und in ihm Ruhe findet. Das Evangelium der Ebioniten (bei Epiphan. Haer. XXX, 13) stellt uns ein merkwürdiges Ineinandersein der kanonischen Textform mit der noch nicht verdrängten unkanonischen dar, so dass es innerlich, nicht zeitlich (wie *Köstlin* a. a. O. S. 125 meine Aeusserung Krit. Untersuch. S. 165 f. versteht), den Uebergang zu der kanonischen Textgestalt darstellt. Die ältere Form der Himmelsstimme findet sich ja auch noch in cod. D. und Vercell.; vgl. *Credner*, Beitr. I, S. 241.

suchung erscheint also hier noch, wie *Köstlin* a. a. O. S. 29 treffend bemerkt, gleich der Versuchung Abrahams und des Volks Israel (2 Mos. 16, 4. 5 Mos. 8, 2) als eine von Gott gewollte und, nachdem sie glücklich überstanden ist, durch seine gnädige Anerkennung belohnte Prüfung Jesu (Vs. 11). Sie schliesst sich bei Matthäus erst an den Hunger an, der sich nach vierzigtägigem Fasten in Jesu regt; und der Versucher tritt an ihn mit der Aufforderung heran, seine Gottessohnschaft (*εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*) durch die That zu bewähren, zunächst durch die Verwandlung von Steinen in Brod, sodann durch das Hinabstürzen von der Zinne des Tempels. Endlich sucht der Teufel sogar Jesum zum Abfall, zu seiner Anbetung durch den Preis der Weltherrschaft zu bewegen. Als der Teufel auch mit dieser höchsten Versuchung nichts erreicht hat, kommen die Engel Gottes um Jesu zu dienen. An die Taufweihe des Messias, an seine Erklärung zum Gottessohne schliesst sich die Versuchung als Bewährung dieser, vom Teufel wohl erkannten Gottessohnschaft unmittelbar an. Es ist in der That gar kein Grund, sie mit *Köstlin* a. a. O. S. 73 als eine spätere Einschaltung aus der mündlichen Ueberlieferung zu betrachten, weil der Anfang des Folgenden (4, 12 *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) gar keine Rücksicht auf die unmittelbar vorhergehende Versuchungsgeschichte nehme, sondern ebenso gut an 3, 17 angereiht werden könne. Es ist vielmehr das Gegentheil einleuchtend, dass jener Ausdruck 4, 12, welcher die Gefangennehmung des Täufers bereits als geschehen voraussetzt, gar nicht unmittelbar auf 3, 17 gefolgt sein kann, wo Jesus noch mit dem Täufer zusammen ist. Und dieser Abschnitt gehört, wenn irgend einer, zu dem ursprünglichen Kern des Evangelium. — Der ganze Abschnitt 3, 1 — 4, 12 lässt überhaupt, so gewiss der Bearbeiter, wie man schon aus dem häufigen *ἰδού* (3, 16. 17. 4, 11) sieht, hier thätig gewesen ist, sein höheres Alter nicht verkennen. Selbst abgesehen von der erst bei der Taufe eintretenden Geistesmittheilung, scheint sich unser Abschnitt mehr, als das Vorhergehende, in einem palästinensisch-jüdischen Gesichtskreis zu bewegen. Namentlich sehen wir aus der Strafrede des Täufers an die Pharisäer und Sadducäer, dass nur eine Reinigung des Gottesvolks durch den Messias in Aussicht gestellt wird, ohne alle klare Andeutung einer sich auch auf Heiden erstreckenden Wirksamkeit. Und die Taubensymbolik kann ohnehin nur palästinensischen Ursprungs sein [1]). Ueberhaupt ist diese Vorgeschichte eine durchaus unentbehrliche Einleitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, was man von 1, 18 — 2, 23 nicht sagen kann; und die Geschichte des Vorläufers gehört wesentlich dem Kern der evangelischen Geschichte an (vgl. 9, 14 f. 11, 2 f. 17, 10 f. 21, 25 f.).

---

1) Vgl. die Belege bei *Strauss* L. J. I, S. 439 f., *Lutterbeck* Neutestamentl. Lehrbegriffe I, S. 259 f., wozu ich noch hinzufüge Clemens v. Alex. Cohortat. c. 2, p. 25 τῶν τὴν Φοινίκην Σύρων κατοικούντων, ὧν οἱ μὲν τὰς περιστεράς, οἱ δὲ τοὺς ἰχθῦς οὕτω σέβουσι περιττῶς, ὡς Ἠλεῖοι τὸν Δία. Dazu Clem. Recogn. X, 27: Utpote Minervae olivam, Jovi capram ferunt dicatam, Cereri semina, Libero vinum, Osiri aquam, Hammoni arietem, Dianae cervum, *Syrorum daemoni piscem et columbam.*

2. Das erste öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa 4, 12—22.

Jesus tritt sogleich nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa auf. Vor dem Beginn seines öffentlichen Auftretens lesen wir hier aber Vs. 14—16 die bei Markus und Lukas ganz fehlende Nachricht, dass er seinen Wohnsitz veränderte und von Nazaret nach Kapernaum verlegte. In dieser Uebersiedelung wird die Erfüllung von Jes. 9, 1. 2 gefunden, und zwar ganz in dem aus Cap. 1. 2. bekannten alttestamentlichen Pragmatismus, auch trotz aller Abhängigkeit von dem cod. Alex. der LXX nicht ohne den Schein einer selbständigen Rücksicht auf den Urtext[1]). Je sicherer man schon hierin den Bearbeiter erkennt, desto zweifelhafter wird es von vornherein, ob die Uebersiedelung nach Kapernaum dem ursprünglichen Evangelium angehöre. Der Zusammenhang wird jedenfalls besser, wenn man Vs. 13—16 als Einschaltung herausnimmt und auf Vs. 12 sogleich Vs. 17 folgen lässt: *Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Dann erscheint das Abtreten des Täufers vom Schauplatz der Geschichte unmittelbar als der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, dessen erste Predigt ganz der des Täufers entspricht (vgl. 3, 2). Dieser geschichtliche Parallelismus wird jedenfalls gestört, wenn nicht die Rückkehr Jesu aus dem Wirkungskreise des Täufers nach Galiläa, sondern erst seine Uebersiedelung von Nazaret nach Kapernaum als Erfüllung einer Alttestamentlichen Weissagung der Anfang seines selbständigen Auftretens ist. Die beiden andern Synoptiker sind hier offenbar im Vortheil, weil sie Jesum sogleich, als er nach Galiläa zurückgekehrt ist, die Nähe des Himmelreichs verkündigen lassen; und dieser Vorzug verschwindet nur dadurch, dass man bei Matthäus die ursprüngliche Darstellung von einer spätern Einschaltung unterscheiden muss. Macht die unvermittelte Wohnungsveränderung am Anfang der evangelischen Geschichte schon an sich Schwierigkeit, so stimmt sie nicht einmal zu der folgenden Darstellung des Matthäus, welcher uns 8, 5 f. den Einzug Jesu in Kapernaum so beschreibt, dass wir gar nicht an eine eigene Wohnung Jesu in dieser Stadt denken können. Warum geht denn Jesus nicht in sein eigenes Haus, sondern in das des Petrus, warum bleibt er hier sogar noch am Abend? Und hätte er in Kaper-

---

1) *Köstlin* a. a. O. S. 37 dehnt diese Berücksichtigung des Urtextes zu weit aus, da der Evangelist vielmehr wesentlich mit den LXX, aber nach cod. Alex. übereinstimmt, bloss in den Ausdrücken εἶδεν, ἀνέτειλεν αὐτοῖς dem רָאוּ und נָגַהּ עֲלֵיהֶם des Urtextes näher steht, als die LXX (ἴδετε, λάμψει). Für das höhere Alter der Uebersetzung ἀνέτειλεν beruft sich übrigens *Credner*, Beitr. II, S. 139 auf Luk. 1, 78 f. ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκιᾷ καὶ σκότει θανάτου καθημένοις. Das ὁδὸν θαλάσσης ist sicher bei Matthäus adverbialisch zu fassen, wie *de Wette* mit Recht erklärt. Es ist wohl nicht zufällig, dass der, wie sich zeigen wird, dem positiven Judenthum entfremdete, universalistische Bearbeiter eine höhere Nothwendigkeit in dem Auftreten Jesu in der Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν sieht, dass er das im Finstern sitzende Volk von Galiläa fast als ein heidnisches ansieht.

naum gleich anfangs seinen festen Wohnsitz genommen, wie könnte er dann noch 8, 20 sein Leben als ein unstätes und obdachloses schildern? Grund genug, um Vs. 13—16 für eine Einschaltung des Bearbeiters zu erklären, welcher schon gleich anfangs in dem Auftreten Jesu in Kapernaum die Erfüllung einer messianischen Weissagung hervorheben wollte. Schliesst sich nun ferner an die erste Verkündigung des nahenden Gottesreichs ganz passend die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare an, welche Jesus als Fischer am galiläischen See findet, des Simon und Andreas, welche seiner Aufforderung folgen, Menschenfischer zu werden, des Jakobus und Johannes, welche unverzüglich ihren Vater Zebedäus zurücklassen (4, 18—22): so wird doch dieser stetige Fortschritt der ursprünglichen Darstellung im Folgenden sogleich wieder unterbrochen. Erwartet man, dass Jesus nun mit den gefundenen Jüngern, wie es bei Markus geschieht, sogleich nach Kapernaum gehe, so dehnt er in dem jetzigen Matthäus seine Wirksamkeit vielmehr auf ganz Galiläa aus, wodurch der Uebergang zu der Bergrede gemacht wird, die hier so bezeichnend als Probe der Lehrthätigkeit Jesu in den Vordergrund tritt.

3. Die Bergrede 4, 23—7, 29.

Die Bergrede Cap. 5—7 hat eine eigene geschichtliche Einleitung 4, 23—25, welche sich sicher als ein Werk des Bearbeiters erweist. Jesus zieht durch ganz Galiläa, indem er in den Synagogen lehrt und das Evangelium verkündigt, aber auch alle Krankheiten und Gebrechen in dem Volke heilt. Die Kunde von ihm verbreitet sich ferner in ganz Syrien (d. h. nach der Ausdehnung der römischen Provinz Syrien namentlich über Palästina), man bringt alle Kranken und Besessenen zu Jesu, welcher sie heilt. Es folgt ihm daher viel Volk nach aus Galiläa, der Dekapolis, ja sogar aus Jerusalem und Peräa, worin man gewiss bei dem ersten Auftreten Jesu eine Uebertreibung sehen darf. Ist der Zweck dieser allgemeinen Schilderung ganz einleuchtend, der Bergrede einen möglichst grossen Zuhörerkreis zu geben, Jesum vor diesem ungeheuren ὄχλος auf den Berg steigen (5, 1) und durch die Rede ihre Verwunderung erregen zu lassen (7, 28. 29): so weist doch die Rede selbst eine solche einleitende Veranlassung entschieden ab, da sie selbst nur an den Jüngerkreis gerichtet sein will. Dieser Widerspruch der äussern Veranlassung mit dem Inhalt der Rede beweist uns ebensowohl, dass der Bearbeiter die ungeheure Volksmenge hinzubrachte, um der Rede gerade diese Stelle zu geben, als dass er dieselbe aus einer ältern Darstellung aufgenommen hat, in welcher sie schon ein abgeschlossenes Ganzes bildete. — Die grosse Rede, welche Jesus hält, als die Jünger zu ihm getreten sind (5, 1), enthält *die Grundsätze seiner neuen Lehre*. Sie beginnt mit Seligpreisungen Derjenigen, welche entweder bereit sind die neue Lehre anzunehmen, oder sie schon angenommen haben. Es werden seliggepriesen die Armen [1]), Trauernden, nach der Gerechtigkeit Hungern-

1) Auch Matth. 5, 3 kann ursprünglich nur πτωχοί ohne τῷ πνεύματι gestanden haben, wie Luk. 6, 20. Jenen Zusatz kennen die clementin. Recognitionen (I, 61. II, 28. 29) und Homilien (XV, 10) noch nicht, da sie

gernden und Dürstenden, die Barmherzigen, diejenigen welche reines Herzens sind, die Friedfertigen, ferner diejenigen welche um der Gerechtigkeit willen oder um Jesu willen verfolgt werden. Versetzen uns also schon diese Seligpreisungen, welche *Ewald* und *Köstlin* (a. a. O. S. 50) mit gleichem Zwange auf die Siebenzahl, wie *Delitzsch* (a. a. O. S. 76) auf eine dekalogische Zehnzahl bringen wollen, in die Verhältnisse der schon bestehenden christlichen Gemeinde: so werden die Jünger, die ersten Glieder dieser Gemeinde, Vs. 13 f. als das Salz der Erde und das Licht der Welt angeredet; woran sich die Aufforderung schliesst, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, damit diese wegen der guten Werke den himmlischen Vater preisen (5, 3—16). Es ist hiermit der Uebergang gemacht zu der Erklärung Jesu über *die sittlichen Grundsätze seiner neuen Lehre im Verhältniss zum Alttestamentlichen Gesetze.* Mit dieser Erklärung beginnt Jesus die Darlegung seiner sittlichen Grundsätze, welche in ihrem gegensätzlichen Verhältniss zu der pharisäischen Fassung der Gesetzesreligion ausgeführt werden (5, 17—48). Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten, die heiligen Urkunden der alttestamentlichen Religion (vgl. 7, 12. 22, 40. Luk. 16, 16) aufzulösen, sondern zu erfüllen, und zwar hier in der Weise einer das Alte nicht abschaffenden, sondern bewahrenden und ergänzenden Vollendung. In diesem Sinne wird schon Vs. 18. 19 die Gültigkeit des Gesetzes für die volle Dauer der gegenwärtigen Weltordnung so behauptet, dass sein ganzer Inhalt erst in Erfüllung gehen muss [1]), und dass Jeder welcher eines von den geringsten Geboten auflöst und die Menschen so lehrt, der Kleinste heissen werde im Himmelreich. In der Erfüllung des Gesetzes durch die That, welche den Vorrang im Himmelreich erhalten wird, besteht auch der Vorzug der Gerechtigkeit, welche wirklich in das Himmelreich einführt, vor der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (Vs. 20). Im Gegensatze zu der pharisäischen

die Armuth noch ganz eigentlich verstehen, und die Seligpreisung der Armen überhaupt auf andre Weise (Clem. Hom. XV, 10 durch Anerkennung ihrer Gläubigkeit) beschränken, vgl. *Credner* Beitr. I, S. 307 f., meine Krit. Untersuch. S. 340. 372. Noch der (unächte) Brief des Polykarp c. 2 citirt einfach πτωχοί, wo erst die latein. Uebersetzung den Zusatz hinzufügt. Bei Matth. 11, 5 heisst es πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, und hier weist schon die parallele Seligpreisung der πενθοῦντες Vs. 4 auf das einfache πτωχοί hin. Auch aus innern Gründen kann τῷ πνεύματι nur ein späterer Zusatz sein. Die gewöhnliche Erklärung „die sich arm *fühlen* am Geist" stimmt nicht zu Vs. 4 und 11, 5; auch ist sie an und für sich sehr gezwungen. Ebensowenig darf man mit *Baur* (kanon. Evv. S. 448 f.) die äussere Armuth zum Symbol des innern Geistesreichthums machen. Der Zusatz kann vielmehr nur den Zweck haben, der Vorstellung entgegenzutreten, als sei die äussere Armuth an und für sich verdienstlich. Das treffendste Gegenstück ist die Art, wie Mark. 10, 24 den harten Ausspruch über die Schwierigkeit des Eingehens der Reichen in das Himmelreich dadurch mildert, dass er ihn auf τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν wendet. So soll nach unserm Zusatz die äussere Armuth nur als eine zugleich geistig gewollte und durchgeführte verdienstlich sein.

1) Vgl. hierüber, wie über die Bergrede überhaupt, die treffende Erörterung *Ritschl*'s altkathol. Kirche S. 28, welche auch durch *Baur* (Das Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 25 f.) wesentlich bestätigt ist.

Fassung der Gesetzesreligion, welche nur bei der Aeusserlichkeit der That stehen bleibt, geht Jesus auf die tiefste Quelle des Bösen in der Gesinnung zurück. Das mosaische Gesetz wird nicht aufgehoben, sondern durch dieses Zurückgehen auf die Gesinnung nur vertieft und vergeistigt. Die Sünde besteht also nicht erst in dem Todtschlag, sondern schon in der Gesinnung des Zorns, aus welcher lieblose Scheltworte hervorgehen; und Jesus will diese Quelle des Bösen durch das Gebot der Versöhnlichkeit verstopfen, welchem man alle äussern religiösen Handlungen, wie die Opfer, hintenan stellen soll (5, 21—26). So bleibt Jesus ferner nicht bei dem äussern Hervortreten des Ehebruchs stehen, sondern er verbietet schon die sündige Begierde (5, 28—30). Eine weitere Schärfung und Bestimmung, aber keineswegs Aufhebung des mosaischen Gesetzes, welches die Entlassung des Weibes um einer schändlichen Sache (עֶרְוַת דָּבָר, die LXX *ἄσχημον πρᾶγμα* 5 Mos. 24, 1) willen erlaubte, ist die Beschränkung der Ehescheidung auf den Fall *der Unzucht* (5, 31—32). Nicht einmal das mosaische Gesetz über den Eid wird, so sehr es der Fall zu sein scheint, durch das Verbot des Eides überhaupt 5, 33—37 aufgehoben [1]). Man muss vielmehr annehmen, dass nur die Eide des gewöhnlichen Lebens (vgl. 23, 16 f.), nicht die gerichtlichen untersagt werden, deren Recht Jesus ja selbst 26, 63 f. thatsächlich anerkennt. *Ritschl* a. a. O. S. 38 legt mit Recht darauf Gewicht, dass der Eid bei dem Namen Gottes hier nicht ausdrücklich als verwerflich aufgeführt wird. Ebensowenig hebt Jesus 5, 39—42 das Gesetz 2 Mos. 21, 24, „Auge um Auge, Zahn um Zahn" auf, welches sich auf das Verfahren der Obrigkeit bezieht, während er dagegen die Wiedervergeltung im gewöhnlichen Leben verbietet, die Nachgiebigkeit im weitesten Sinne empfiehlt [2]). Nur in der pharisäischen Fassung hatte das Gebot der Nächstenliebe 3 Mos. 19, 18 den Sinn des Hasses der Feinde, welchem Jesus das Gebot der Feindesliebe gegenüberstellt. Wenn man nur Diejenigen liebt, von welchen man wieder geliebt wird, wenn man nur die Brüder grüsst, so thut man nichts was über das sittliche Verfahren von Zöllnern und Heiden hinausginge, so ist man noch ganz fern von der Vollkommenheit des himmlischen Vaters (5, 43—48). Wird also hier schon ne-

1) Vs. 37 scheint ursprünglich einfacher gelautet zu haben Ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, d. h. euer Ja sei ein (wahres) Ja, euer Nein ein (zuverlässiges) Nein. So führen den Ausspruch an: Justin Apol. I, c. 16, die clementin. Homilien III, 55. XIX, 2, vgl. Jak. 5, 12. Die Verdoppelung des jetzigen Textes: „eure Rede sei Ja, ja, Nein, nein" u. s. w. scheint schon wieder eine schwurähnliche Versicherung einzuführen, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 175 f. 342.

2) Es ist bezeichnend, dass *Ewald* (Jahrb. I, S. 132, drei erste Evv. S. 216) und *Köstlin* a. a. O. S. 50 die Siebenzahl der Antithesen durch Einschaltung eines Verses zwischen Vs. 41 u. 42 herausbringen, welchen *Ewald* so componirt: Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥήθη Οὐ κλέψεις, ἀποδώσεις δὲ τὸ ἱμάτιον τῷ πτωχῷ (2 Mos. 20, 15. 5 Mos. 24, 3)· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, τῷ αἰτοῦντί σε δίδου κ. τ. λ. Warum soll denn aber Vs. 42 nicht unter denselben Gesichtspunct wie Vs. 39—41 gestellt werden können? Ist doch auch hier davon die Rede, dass man Dem, welcher etwas verlangt oder entleihen will nachgeben soll, vgl. Luk. 6, 30. Aus diesem Einen Beispiele kann man also beurtheilen, was von den meisten Umstellungen und Veränderungen zu halten ist, welche *Ewald* sich erlaubt.

ben der Erhabenheit der christlichen Gerechtigkeit über die Sittlichkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer ihre Erhabenheit über die heidnische Sittlichkeit hervorgehoben, so tritt diese doppelte Beziehung in dem Folgenden noch mehr hervor. Soll man einerseits das Licht der guten Werke leuchten lassen vor den Menschen (5, 16), so soll man doch andrerseits gleichwohl die Gerechtigkeit nicht äusserlich zur Schau tragen (6, 1—18). Diese Mahnung wird ausgeführt in Betreff des Almosengebens, des Gebets und des Fastens, sowohl mit Rücksicht auf die herrschenden jüdischen Volksklassen, als auch auf die *Heiden* (Vs. 7). So darf man sich ferner auch nicht den irdischen Gütern und Sorgen dahingeben. Anstatt der vergänglichen Schätze soll man unvergängliche im Himmel sammeln, sich überhaupt von der Anhänglichkeit an das Irdische befreien, welche das Auge des Geistes und das innere Licht verdunkelt (6, 19—24). Der Christ soll sich über die irdischen Sorgen des leiblichen Lebens im Vertrauen auf den himmlischen Vater erheben, welcher selbst für Naturwesen, wie die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes, sorgt. Die Sorge für das Irdische ist etwas Heidnisches (6, 32). Das Streben nach der christlichen Gerechtigkeit soll also durch irdische Sorge nicht behindert werden (6, 25—34). Schliesst sich hieran 7, 1—5 ganz passend die Abmahnung vor lieblosem und ungerechtem Richten an, so ist nur Vs. 6—11 der Zusammenhang nicht recht klar: die Warnung *Vs. 6*, das Heilige nicht den Hunden (d. h. den Heiden, vgl. 15, 26, *Köstlin* a. a. O. S. 178), die Perlen nicht den Schweinen (d. h. gleichfalls den Heiden) vorzuwerfen, und die Ermahnung zur kindlichen Zuversicht des Gebets Vs. 7—11 sind hier nicht recht veranlasst, zumal da der Abschluss dieser ganzen Auseinandersetzung Vs. 12, dass man den Menschen Alles thun soll, was man von ihnen für sich selbst verlangt, und dass in dieser sittlichen Wahrheit der Gehalt der Alttestamentlichen Religion erschöpft ist, auf natürliche Weise nur unmittelbar mit Vs. 5 verbunden werden kann, weil dieser Satz die Gerechtigkeit gegen Andre (wovon Vs. 6—11 nicht die Rede war) abschliessend zusammenfasst. Ist nun also die christliche Sittlichkeit in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit, sowohl im Verhältniss zu der herrschenden jüdischen als auch zu der heidnischen, dargelegt, so wendet sich der Schluss der Rede 7, 13—27 nach einer ganz andern Seite hin, nämlich gegen Schein- und Namenchristen. Von dem engen Wege, der zum Leben führt, wird man abgelenkt durch die falschen Propheten, welche in Schafskleider gehüllte Wölfe sind. Man erkennt sie an ihren Früchten, an den Werken, in denen sich der christliche Glaube bethätigen soll. Das blosse Herr-Herr-Sagen, die blosse Anerkennung Jesu genügt nicht, sondern nur die thatsächliche Erfüllung des göttlichen Willens. Viele, die sich zu Christus bekennen, in seinem Namen geweissagt und Wunder gethan haben, werden von ihm am Gerichtstage nicht anerkannt werden, weil sie die Ungesetzlichkeit (*ἀνομίαν*) vollbrachten. Nur wer die vernommenen Lehren auch erfüllt, hat ein festes Gebäude gegründet (7, 13—27). Weist uns also der Schluss der Rede auf das Gericht des wiederkehrenden Christus hin, so bewegt er sich auch in solchen Zeitverhältnissen, welche erst

nach dem Tode Christi stattfinden konnten. Wenn hier aber dem wahren, in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes und in werkthätiger Gerechtigkeit bestehenden Christenthum ein solches entgegengesetzt wird, welches zwar Jesum als Herrn anerkennt und in seinem Namen weissagt, aber seine innere Wolfsnatur durch das Leben der ἀνομία offenbart, so sind hier offenbar, wie auch *Köstlin* a. a. O. S. 54 f. mit Recht behauptet, vom Standpunct judenchristlicher Rechtgläubigkeit aus paulinische Christen gezeichnet, auf welche sich auch der Ausspruch 5, 19 über Angehörige des Himmelreichs, welche durch Lehre und That Bestimmungen des mosaischen Gesetzes auflösen, und die Warnung vor der paulinischen Heidenbekehrung 7, 6 bezieht [1]).

So gewiss der Kern dieser Rede ächt geschichtlich ist, so führen uns doch die angegebenen antipaulinischen Beziehungen (die sich übrigens leicht von dem Ganzen abtrennen lassen) auf ein so strenges Judenchristenthum, dass wir schon aus diesem Grunde den mildern Bearbeiter nicht als Verfasser annehmen dürfen. Die ganze Rede bewegt sich so sehr in den Verhältnissen des noch ungebrochen. bestehenden jüdischen Volkslebens, dass sie nur vor der Zerstörung Jerusalems aufgezeichnet sein kann, wie ja 5, 23 noch das Bestehen des Opferwesens vorausgesetzt wird. Ist sie nun von dem Bearbeiter an die Spitze der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu gestellt, so stimmt doch weder diese Stellung, noch die geschichtliche Einleitung zu ihrem Inhalt. Wie kann Jesus, wie man namentlich aus 5, 13—16 sieht, hier seine Jünger anreden und über die christliche δικαιοσύνη belehren, *die von ihnen* gefordert wird, ja sie ein ächt christliches Gebet *lehren (6, 9 f.)*, wenn doch nach der Erzählung unsers Evangelium erst vier Jünger berufen sind? Dieses Missverhältniss hat schon *Baur* (Kanon. Evv. S. 587) sich nicht entgehen lassen. Für die Jünger allein habe diese Rede in so früher Zeit, als nur vier Jünger berufen waren, nicht bestimmt sein können; solle die Rede aber eine Inauguralrede sein, wesshalb sie im Angesicht einer grossen versammelten Volksmenge gehalten werde, so müsse eine weit längere und ausgedehntere Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt werden, ein geschichtlicher Hintergrund, für welchen die Einleitung 4, 23—25 nicht genüge. Dasselbe Missverhältniss heben auch die beiden neuern Vertheidiger der Annahme hervor, dass diese Rede aus einer besondern Sammlung von Reden aufgenommen sei. In den Gründen *Köstlin*'s a. a. O. S. 46 f. ist sicher manches Wahre enthalten, so wenig man Allem beistimmen kann. Muss die so künstlich gewonnene Gliederung nach der Siebenzahl offenbar auf sich beruhen, so darf man auch nicht sagen, dass das feindselige Verhältniss Jesu zu den Pharisäern hier sogleich entschieden ausgesprochen werde, während es sich in der Geschichtserzählung nur ganz allmälig entwickele; denn das ist schon bei dem Täufer 3, 7 f. der Fall, und es ist ganz in der Ordnung, dass das Auftreten Jesu mit einem bestimmten Gegensatz gegen die Pharisäer

1) Bezeichnend ist es für die Auffassung von *Delitzsch*, dass das Gleichniss vom Hausbau, womit die Bergrede schliesst, als Nachbildung des heiligen Zeltbaues gelten soll, womit die pentateuchische Exodus schliesse (a. a. O. S. 78).

beginnt, dessen Erwiederung und weitere Entwickelung zu entschiedener Feindschaft fortschreitet. Auch kann man es sich, wenigstens für eine schriftliche Darstellung, wohl gefallen lassen, dass sie schon hier die spätern Verhältnisse des christlichen Lebens, die verschiedenartige Anerkennung Jesu als des Herrn (wie Jesus von den Jüngern schon vor der bestimmten Erkenntniss seiner Messiaswürde angeredet wird, 8, 21. 25 u. ö.), endlich die Aussicht auf seine Wiederkunft zum Gericht andeutet, da der Verfasser jedenfalls schon mit diesem Glauben an seine Aufzeichnung ging. Aber wir sind allerdings nicht bloss durch das strenge Judenchristenthum der Rede, sondern auch durch das Widerstreben ihres Inhalts gegen die geschichtliche Einfassung genöthigt, sie für einen ältern, von dem Bearbeiter aufgenommenen Bestandtheil zu halten; und es fragt sich nur, ob wir eine besondre Redensammlung oder ein vollständiges Evangelium als ihre Quelle zu denken haben. Warum sollte nicht auch die letztere Annahme berechtigt sein? Warum soll diese Rede nicht nebst den schon ermittelten ältern Bestandtheilen ursprünglich einem Evangelium angehört haben, in welchem sie freilich wegen ihrer Beziehung auf den Jüngerkreis eine spätere Stellung einnehmen musste? In jedem Falle gehört auch der Schluss 7, 28. 29 dem Bearbeiter an, welcher 4, 25 f. die grosse Volksmenge zur Haltung dieser Rede eingeführt hat. Von denselben ὄχλοι, welche wir aber nicht als die ursprünglichen Zuhörer denken dürfen, heisst es hier ja, sie haben sich nach Beendigung der Rede entsetzt über die Lehre Jesu, weil er gewaltig lehrte und nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer [1]).

4. Jesu Einzug in Kapernaum 8, 1—17.

Ist die Stellung der Bergrede offenbar eine Unterbrechung des ursprünglichen Zusammenhangs, so schliesst sich dagegen der Einzug in Kapernaum 8, 1—17 im Allgemeinen so passend an die Berufung der vier Jünger am galiläischen See an, dass unser Evangelium hier wieder in den Zusammenhang der ihm zum Grunde liegenden Darstellung einzulenken scheint. Allein die einmal eingeführte Unterbrechung wirkt auch hier so nach, dass die ursprüngliche Darstellung des Einzugs wesentlich umgebildet ist. Es ist dieses schon bei der Heilung eines Aussätzigen 8, 1—4 der Fall, welche mit dem Herabsteigen Jesu vom Berge verbunden ist. Da die grosse, von dem Bearbeiter eingeführte Volksmenge Jesu nachfolgt, so begreift man nicht, wie er dem Geheilten gebieten kann, die Sache Niemandem zu erzählen, sondern, wie wenn die Heilung auf natürlichem Wege erfolgt wäre, das Reinigungsopfer darzubringen. Aber liegt hier die Unangemessenheit nur darin, dass Jesus ein so grosses Gefolge hat, welchem die Hei-

1) Es ist durchaus kein Grund, diese Verse mit *Köstlin* a. a. O. S. 77 für eine Entlehnung aus Mark. 1, 22 zu erklären. Wie kann man es nur erwarten, dass der Evangelist das Erstaunen des Volks schon während des ununterbrochenen Vortrags hervortreten lassen solle! Der Zweck des Bearbeiters ist allerdings, an dieser Rede den Eindruck der Lehrweise Jesu überhaupt (ἦν γὰρ διδάσκων) zu schildern. Dass er aber den Eindruck erst am Schluss hervortreten lässt, ist ebenso begreiflich wie 22, 33.

lung nicht wohl entgehen konnte, so erklärt sich das Unpassende ja vollkommen aus dem nachgewiesenen Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift; und je begreiflicher bei dem allerersten Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu das Verbot der Bekanntmachung ist, desto mehr verschwindet jeder Schein einer noch von *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 516) behaupteten Abhängigkeit des Matthäus von Markus 1, 40 f. Mag die Heilung bei Markus in einem Hause geschehen, auch bei Matthäus fällt jeder Anstoss hinweg, wenn wir Jesum noch ohne die Volksmenge bloss von den vier so eben berufenen Jüngern begleitet denken. Die grosse Volksmenge, die Jesus mitbringt, verschwindet ja auch bei dem Einzug und ersten Auftreten in Kapernaum. Wenn aber hier anstatt des mitgebrachten Gefolges ein heidnischer Hauptmann Jesu entgegenkommt mit der Bitte, seinen gichtbrüchigen Sohn zu heilen, wenn Jesus ferner (als der Hauptmann ihm wehrt sein Haus zu betreten, und ihn bittet durch das blosse Wort aus der Ferne zu heilen) gesteht, solchen Glauben bei Niemand in Israel gefunden zu haben: so werden wir doch wieder auf die Voraussetzung einer bereits eingetretenen Wirksamkeit Jesu in ganz Galiläa und einer weiten Verbreitung seines Rufs zurückgeführt, welche der Bearbeiter 4, 23 f. eingeführt hat. Und spricht Jesus hier Vs. 11. 12 deutlich die Erwartung aus, dass zahlreiche Heiden in das Himmelreich eingehen werden, während die Söhne des Reichs, d. h. die Juden in ihrer Mehrzahl, in die äusserste Finsterniss verstossen werden sollen: so ist hier ganz derselbe Universalismus ausgesprochen, welcher schon in der Kindheitsgeschichte des Bearbeiters durchblickte. Haben wir bereits aus der Bergrede (7, 6) gesehen, dass die ältern Bestandtheile unsers Evangelium eine solche Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt noch keineswegs anerkennen, so braucht man nur noch die verwandte Erzählung von dem kananäischen Weibe 15, 21 f. zu vergleichen, um die innere Verschiedenheit der Bestandtheile zu erkennen. Während Jesus hier ohne alles Bedenken die Bitte eines Heiden erfüllen will, geht er dort bei der Bitte eines heidnischen Weibes so schwer und nur ausnahmsweise von dem Grundsatze ab, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Deutlich erkennen wir also in der ganzen Erzählung 8, 5—13 das mildere, universalistische Judenchristenthum des Bearbeiters. Hat er diese Erzählung hier offenbar eingeschaltet, so hat er uns doch 8, 14 f. noch den ursprünglichen Einzug Jesu in Kapernaum bewahrt. Jesus geht hier nicht in seine eigene, von dem Bearbeiter 4, 13 f. vorangestellte Wohnung, sondern in das Haus des Petrus, seines zuerst berufenen Jüngers, und heilt dessen am Fieber daniederliegende Schwiegermutter, so dass sie ihm gleich aufwarten kann. Als Folge dieser so einfach erzählten Wunderheilung erklärt es sich, dass die Einwohner der Stadt (nicht die aus ganz Palästina zusammenströmenden ὄχλοι des Bearbeiters) am Abend ihre Besessenen und Kranken zu Jesu bringen, welcher sie heilt (8, 14—16). Hat der Bearbeiter also durch die Folgen seiner Bergrede (8, 4) und durch die Einschaltung der thätlichen Anerkennung eines gläubigen Heiden (8, 5—13) den ursprünglichen Bericht des Einzugs in Kapernaum umgestaltet und erweitert, so hat

er hier überhaupt an die Stelle eines rein geschichtlichen Interesses, das erste Auftreten Jesu in Kapernaum zu schildern, ein dogmatisches treten lassen. Drückt sich in der Erzählung von dem Hauptmann sein eigenthümlicher Universalismus aus, so giebt derselbe Bearbeiter, welcher in der Bergrede so nachdrücklich einen glänzenden Beweis der Lehrthätigkeit Jesu vorangestellt hat, den drei hier zusammengestellten Wunderheilungen die höhere Bedeutung einer Erweisung der Messiaswürde. Schon an sich erkennen wir seinen eigenthümlichen Alttestamentlichen Pragmatismus in der Schlussbemerkung 8, 17 wieder, *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*, zumal da hier die Stelle Jes. 53, 4 abweichend von den LXX nach dem Urtext übersetzt ist. Es ist nur die Weise des Bearbeiters, alles Einzelne in der Geschichte Jesu von Anfang an unter den Gesichtspunct seiner Messianität zu stellen.

5. Ueberfahrt nach dem Gebiet von Gadara und Rückkehr nach Kapernaum 8, 18—9, 34.

Auf das erste Auftreten in Kapernaum folgt sogleich eine Entfernung von dieser Stadt, eine Ueberfahrt in das Gebiet der Gadarener jenseits des Sees (8, 18—34), dann die Rückkehr nach Kapernaum und eine Reihe von Erzählungen, welche bei oder in Kapernaum vorfielen (9, 1—34). Die Verbindung dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist von *Köstlin* a. a. O. S. 78 mit Recht als sehr unvermittelt und unbestimmt dargestellt worden. Die Worte 8, 18 *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν* können sich ja unmöglich noch auf den Abend beziehen, als Jesus die Kranken in Kapernaum heilte, weil das Folgende offenbar am Tage geschehen sein muss. Mag nun hier der Bearbeiter etwas unterdrückt und ausgelassen, oder wieder seinen *ὄχλος* hinzugebracht haben, das Folgende stellt uns einen ganz ununterbrochenen Zusammenhang (bis 9, 34) dar, und es lässt sich nicht bezweifeln, dass dieser ganze Abschnitt ohne wesentliche Veränderungen aus der Grundschrift aufgenommen ist. Vor der Ueberfahrt werden uns noch zwei Erzählungen mitgetheilt, welche uns in der 4, 18 f. begonnenen Bildung eines Jüngerkreises weiterführen. Ein Schriftgelehrter bietet sich Jesu zur Nachfolge dar, und Dieser hält seiner Bitte die Schwierigkeit des Berufs vor, welchen er theilen will, das unstäte, obdachlose Leben des Menschensohns. Wird nun auch nicht ausdrücklich gesagt, dass der Schriftgelehrte sich in seinem Entschluss nicht irre machen liess, so ist diese Annahme doch dadurch nahe gelegt, dass sofort ein *ἕτερος τῶν μαθητῶν* auftritt, als dessen Name in der Ueberlieferung Philippus geläufig war (vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, c. 4, p. 436). Bittet Derselbe zuvor seinen Vater begraben zu dürfen, so hält Jesus diesen Jünger vielmehr in seinem Beruf zurück, da er die Todten ihre Todten begraben lassen, in dem Jüngerkreise verbleiben soll, ausserhalb dessen Alles geistig todt ist (18, 19—22). Die beiden schlagenden Aussprüche Jesu sind die Spitze dieser kleinen Erzählungen, welche sich ganz der Art und Weise der ersten Jüngerberufungen 4,

18—22 anschliessen. Diese beiden Jünger dürfen wir also gewiss schon zu den μαθηταὶ rechnen, welche Jesu in das Schiff folgen (8, 23). Bei der Ueberfahrt erhebt sich ein Sturm, während Jesus ruhig schläft, bis ihn die verzagten Jünger aufwecken. Mit dem Tadel ihrer Kleingläubigkeit gebietet er den Winden und dem Meere Ruhe, so dass die Leute sich verwundern, weil ihm selbst die Naturmächte gehorchen (8, 24—27). Ganz anders ist der Erfolg der gleich folgenden Wunderthat bei den Gadarenern (8, 28—34). In dem Gebiet der Gadarener (wie *Tischendorf* mit Recht liest) kommen zwei Besessene aus den Gräbern hervor, welche die ganze Strasse gefährden. Und wie der Teufel 4, 3. 6 sogleich die Gottessohnschaft Jesu erkannte, so ist es auch mit den bösen Geistern der Fall, welche aus den Besessenen reden. Wissen dieselben wohl, was sie einst und schon jetzt von Jesu zu erwarten haben, so erbitten sie sich doch die Erlaubniss, wenn sie in den Menschen nicht mehr bleiben sollen, wenigstens in einer nahen Schweineheerde Entschädigung zu erhalten, und die ganze Heerde, in welche sie fahren, stürzt sich nun in den See. So augenscheinlich bewährt sich das von Jesu geheissene Ausfahren der Dämonen aus den Menschen [1]). Aber die heidnischen Einwohner der Stadt, welche den Vorgang von den Hirten erfahren, ziehen Jesu mit der Bitte entgegen, sich aus ihrem Gebiet zu entfernen. Wie also Jesus in der Stillung des Sturms seine Gewalt über die Naturmächte bewiesen hat, so zeigt er hier seine Obmacht über die böse Geisterwelt; während aber dort die Menschen über die höhere Macht *Jesu erstaunen*, so sind es hier nur die Dämonen, welche seine Macht *anerkennen*, während die heidnischen Gadarener den Verlust ihrer Schweine nicht verschmerzen und sich die fernere Anwesenheit Jesu verbitten. Es ist ganz in der Ordnung, dass die noch so streng judenchristliche Grundschrift den Erfolg Jesu auf heidnischem Gebiete so ungünstig darstellt. — Dagegen findet Jesus nach der Rückfahrt bei der jüdischen Bevölkerung des westlichen Ufers wenigstens auf der Seite des Volks Anerkennung. In Kapernaum (welche Stadt ganz im Einklang mit der Angabe des Bearbeiters 4, 13 schon die ἰδία πόλις Jesu genannt wird) bringt man einen Gichtbrüchigen auf seinem Lager zu ihm. Als Jesus in diesem Vertrauen den Glauben der Leute erkennt und dem Gichtbrüchigen die Vergebung seiner Sünden zuruft, zeigt sich die erste Regung des Gegensatzes bei den Schriftgelehrten, denen diese Erklärung als Gotteslästerung gilt. Als Jesus aber die Macht des Menschensohns, Sünden zu vergeben, thatsächlich durch die Heilung beweist, erhält die Volksmenge nicht bloss den Eindruck der Furcht, sondern sie preist auch Gott, welcher solche Gewalt den

1) Dieses ist die Bedeutung des Zugs, dass die Dämonen in die Heerde fahren, vgl. *Strauss* Leben Jesu II, S. 39 f. *Josephus* Ant. VIII, 2, 5 erzählt von einem jüdischen Beschwörer, welcher die Anwesenden von der Wahrheit seiner Austreibungen durch ein Wassergefäss überzeugte, welches der ausfahrende Dämon umwerfen musste. Ein Dämon, welchen Apollonius von Tyana austrieb, warf ein Standbild in der Nähe um, vgl. *Philostratus* Vita Apoll. IV, 20; dazu *Gfrörer* Jahrh. d. Heils I, S. 411. 417. Dieser Erfolg wird hier gerade als der Wunsch der Dämonen dargestellt, welche in den Schweinen einen passenden Wirkungskreis suchen.

Menschen gegeben hat (9, 1—8). Eine zweite Erzählung wird dadurch eingeleitet, dass Jesus von dannen weiter zieht. Er sieht den Matthäus an der Zollstätte sitzen, und Dieser leistet seiner Berufung sogleich Folge (9, 9). Hat also die Jüngerschaft Jesu einen neuen Zuwachs erhalten, so tritt doch sogleich wieder der Gegensatz der Volksführer hervor. Als Jesus in dem Hause (welches recht gut, wie *de Wette* meint, das des Matthäus sein kann) mit vielen Zöllnern und Sündern ein Gastmahl hält, reden die Pharisäer mit seinen Jüngern darüber, warum ihr Meister mit den Zöllnern und Sündern esse; und Jesus weist dagegen darauf hin, dass nicht die Gesunden, sondern nur die Kranken des Arztes bedürfen, dass Barmherzigkeit bei Gott höher steht als das äusserliche Religionswesen der Opfer (Hos. 6, 6), dass er nicht gekommen sei, Gerechte, sondern Sünder zu berufen (9, 11—13). Mussten wir schon bei dem Auftreten des Täufers das bussfertige Volk und seine verstockten Führer unterscheiden, so tritt bei dem Auftreten Jesu noch schärfer der Gegensatz seiner Anerkennung bei dem Volk und des Anstosses der Schriftgelehrten und Pharisäer hervor. Jesus wendet sich zu den verachteten Zöllnern und Sündern, um sie geistig zu heilen, weil er die Unbussfertigkeit der herrschenden Secten erkennt. Es wird uns aber noch ein weiterer Gegensatz vorgeführt, nämlich der Johannisjünger, welche ganz mit den Pharisäern die Sitte des Fastens festhielten und sich daran stiessen, dass die Jünger Jesu nicht fasteten. Jesus rechtfertigt dagegen seine Jünger als die Freunde des messianischen Bräutigams, welche nicht trauern dürfen, solange der Bräutigam noch bei ihnen ist. Erst wenn Derselbe von ihnen genommen sein wird (die erste Andeutung des Todes Jesu), werden sie fasten. Jene veralteten Gewohnheiten stimmen nicht zu der Neuheit der Lehre Jesu, so wenig als ein neuer Flecken auf ein altes Gewand, oder neuer Wein in alte Schläuche passt (9, 14—17). Die Neuheit der Lehre Jesu wird hier, ganz wie in der Bergrede, gegen die herrschenden jüdischen Gebräuche hervorgehoben. Auch innerlich hängen diese drei Erzählungen eng zusammen, weil sie den Anstoss der jüdischen Schulen und Secten an dem Auftreten Jesu schildern. Ebenso zeigt sich ihr Zusammenhang mit der Grundschrift darin, dass uns die Berufung des Matthäus in der Bildung des Jüngerkreises weiter führt, dass hier überhaupt die Verschiedenheit des ersten Eindrucks Jesu vorgeführt wird. — Der stetige Zusammenhang der Erzählung reicht noch weiter. Als Jesus zu den Johannisjüngern redet (9, 18 ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς), wird er von einem Synagogenvorsteher aufgefordert, die Hand auf seine eben verschiedene Tochter zu legen, um sie zu beleben. Auf dem Wege dahin berührt ein Weib, welches zwölf Jahre am Blutfluss gelitten hatte, von hinten die Quaste seines Gewandes, von dessen blosser Berührung sie Heilung erwartet. Jesus erklärt ihr, dass ihr diese gläubige Zuversicht geholfen hat, und sie ist zur Belohnung ihres Glaubens geheilt. In dem Hause treibt er den lärmenden Haufen aus, der über das blosse Schlafen des Mädchens lacht, dann fasst er dasselbe bei der Hand, und sie wird erweckt. Die Kunde dieses Ereignisses verbreitet sich in dem ganzen Lande (9, 18—26). Denselben Erfolg

der Steigerung des Volksruhms hat auch die Heilung von zwei Blinden, welche trotz des Gebots, die Sache nicht kund zu thun, seinen Ruf in dem ganzen Lande verbreiten (9, 27—31). Weiter treibt Jesus aus einem stummen Dämonischen den Teufel aus, und das Volk ruft verwundert aus, so etwas habe sich noch nie in Israel gezeigt. Steigt also auch hierdurch die Anerkennung Jesu bei dem Volk, so äussern sich doch andrerseits die Pharisäer, er treibe durch den Obersten der Teufel die Teufel aus (vgl. 12, 24). Dem gesteigerten Volksruhme Jesu tritt also der ebenso gesteigerte Gegensatz der Pharisäer gegenüber, welcher sich sogar in der Behauptung eines dämonischen Bündnisses äussert. — Den stetigen Zusammenhang dieses ganzen Abschnitts erkennt auch *Köstlin* a. a. O. S. 80 f. wegen der bestimmten chronologischen Verbindung (mit unnöthiger Ausnahme von 9, 1. 14) im Allgemeinen an, woraus er den gewiss richtigen Schluss zieht, der Evangelist habe die Ereignisse bereits wenigstens in unmittelbarer Nebeneinanderstellung vorgefunden. Dann haben wir aber in diesem Abschnitt den bestimmten Beweis, dass dem Bearbeiter der feste Zusammenhang einer abgeschlossenen Darstellung, nicht etwa bloss eine Menge zusammenhangsloser Erzählungen, schon vorlag. Wir haben hier einen Abschnitt des ursprünglichen Evangelium, der sich innerlich ganz an die bereits ermittelten Abschnitte 3, 1—4, 11. 4, 12. 17—22. 8, 14—16 anschliesst. Es verräth sich hier eine ganz selbständige Anlage, welche einerseits die allmälige Bildung des Jüngerkreises, andrerseits den verschiedenen Eindruck Jesu bei Heiden, dem Volk und den Häuptern der Juden hervorhebt. So gewiss sich in der Anordnung der Einfluss einer Sachverwandtschaft zeigt, so herrscht doch ein ächt geschichtliches, keineswegs dogmatisches, Interesse vor. Und lässt sich die Thätigkeit des Bearbeiters (*ἰδού* 8, 24. 29. 34. 9, 2. 3. 10. 18. 20. 32, *ἐγερθείς* 9, 19, Kapernaum als *ἰδία πόλις* 9, 1) auch nicht verkennen, so kann sie sich doch nur wenig auf den Stoff der Erzählungen erstreckt haben.

6. Aussendung der zwölf Apostel 9, 35 — 10, 42.

Dagegen wird 9, 35 ganz in der bekannten Weise des Bearbeiters der Uebergang zu dem Folgenden gemacht. Wie 4, 23 f., so zieht Jesus auch hier durch alle Städte und Flecken, predigend und heilend [1]). Diese allgemeine und unbestimmte Angabe unterbricht also die Aufeinanderfolge bestimmter Erzählungen. Und weil der Uebergang zu einer längern Rede gemacht werden soll, so sind auch hier (wie 4, 24 f.) wieder Volksmassen da, welche als eine hirtenlose Schaar das Mitleiden Jesu erregen. Mit Hinblick auf die führerlose Menge richtet Jesus an die Jünger zunächst die Worte Vs. 37. 38 über die grosse Ernte und die geringe Zahl der Arbeiter. Dieser Ausspruch ist nur die Einleitung zu der Ausrüstung der zwölf Jünger mit der Kraft, die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten (*πᾶσαν*

1) Selbst im Ausdruck (θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν) stehen sich Matth. 4, 23 und 9, 35 so nahe, dass man um so deutlicher in diesem Uebergange den Bearbeiter erkennt, als dieser Ausdruck nur noch 10, 1 vorkommt.

νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν) zu heilen, 10, 1. Die Berufung der Apostel, welche wir im vorigen Abschnitte noch fortdauern sahen, wird also hier abgeschlossen, und ihre Namen werden 10, 2—4 paarweise aufgezählt, mit ausdrücklicher Bemerkung des Vorrangs des Petrus als *πρῶτος*. Die Aussendung dieser zwölf Apostel soll also die Veranlassung einer längern Rede Jesu sein (10, 5—42), deren Inhalt allerdings besonders in *Anweisungen über den apostolischen Beruf* besteht. Diese Anweisungen bilden den Ausgangspunct der Rede (10, 5—15). Gleich zu Anfang spricht sich hier das strenge Judenchristenthum der Grundschrift aus. Die Apostel sollen die Strasse der Heiden nicht betreten, in eine Stadt der Samariter nicht gehen, vielmehr sich nur an die verlorenen Schafe vom Hause Israel wenden. Und zwar sollen sie die Nähe des Himmelreichs predigen (*wie der* Täufer und Jesus 3, 2. 4, 17), dazu Kranke heilen, Todte erwecken, Teufel austreiben. Das sollen sie unentgeltlich thun. Sie sollen ausziehen ohne Gold, Silber oder Erz in ihrem Gürtel, ohne Ranzen oder doppeltes Gewand, ohne Schuhe und Stab, da der Arbeiter seiner Nahrung werth ist. Jedes Haus, in welches sie treten, sollen sie mit dem Gruss des Friedens grüssen, und wenn man sie nicht aufnimmt und hört, so sollen sie ausziehen und den Staub von ihren Füssen schütteln. Es wird Sodom und Gomorrha am Tage des Gerichts erträglicher gehen, als jener Stadt. Hiermit ist der Uebergang gemacht zu den Verfolgungen, welche bei der Ausübung des apostolischen Berufs bevorstehen (Vs. 16—23). Jesus sendet sie wie Schafe unter Wölfe, und so mögen sie Schlangenklugheit mit Taubenunschuld verbinden. Sie sollen sich vor den Menschen hüten, welche sie *an die* Synedrien überliefern und in ihren Synagogen geisseln werden. Auch zu (römischen) Statthaltern und (jüdischen) Königen werden sie um Jesu willen geführt werden, zum Zeugniss für sie (die Juden) und für die Heiden [1]). Es wird ein Bruder den Bruder, ein Vater sein Kind zum Tode übergeben, Kinder werden gegen ihre Eltern aufstehen und sie tödten. Die Jünger werden um Jesu willen von Allen gehasst werden; aber wer bis an das Ende ausharrt, wird erlöst werden. Von einer Stadt, wo sie verfolgt werden, sollen sie in die andre fliehen. „Denn wahrlich ich sage euch, ihr werdet die Städte Israels nicht zu Ende bringen, bis der Menschensohn kommt.“ Das hiermit berührte Verhältniss des apostolischen Berufs zu Christo wird nun Vs. 24—33 entwickelt. Auch die Apostel können kein besseres Schicksal, als ihr Meister, erwarten. Hat man den Hausherrn Beelzebul genannt, so wird dasselbe auch seinen Hausgenossen geschehen. Was Jesus ihnen im Dunkeln gesagt hat, sollen sie im Lichte reden, und was sie in's Ohr gehört haben, auf den Dächern predigen. Sie sollen sich dabei nicht fürchten vor denjenigen, welche nur den Leib tödten können; vielmehr sollen sie den fürchten, der Leib und Seele in der Hölle vernichten kann, und in dessen Obhut sie stehen. Jesus wird Den der

1) Die ἔθνη Vs. 18 brauchen nur die römischen Beamten und die heidnischen Einwohner in Palästina selbst zu sein, so dass man nicht nöthig hat, καὶ τοῖς ἔθνεσιν mit *Köstlin* a. a. O. S. 49 für ein späteres Einschiebsel zu erklären.

ihn vor den Menschen bekennt, vor seinem himmlischen Vater bekennen, und hier Den verleugnen der ihn vor den Menschen verleugnet. Die Anfeindung der Boten des Evangelium wird schliesslich Vs. 34—42 unter den Gesichtspunct der innern Spaltungen gestellt, welche das Auftreten Christi zur Folge hat. Jesus ist nicht gekommen, den Frieden, sondern das Schwert, die Entzweiung der Verwandten und Angehörigen, zu bringen. Ihn soll man mehr als Vater und Mutter lieben. Mit Selbstverleugnung soll man dem Meister das Kreuz nachtragen, *eingedenk*, dass man das Leben nur dann findet, wenn man es um Jesu willen verliert. Die Apostel sind also die Gesandten Christi, deren Aufnahme der Aufnahme ihres Meisters gleich gilt. Wie der Aufnahme eines Propheten der Lohn eines Propheten, der eines Gerechten der Lohn eines Gerechten zu Theil werden wird, so soll die Wohlthat gegen den Geringsten als einen Jünger Jesu ihren Lohn nicht verfehlen. — Bei dieser Rede ist es, wie bei der Bergrede, ganz klar, dass *sie ebenso* sehr zu den ursprünglichsten Bestandtheilen unsers Evangelium gehört, wie ihre jetzige Stellung nicht ursprünglich sein kann. Obwohl Vs. 5 eine wirkliche Aussendung der Apostel berichtet wird, so erfolgt dieselbe doch gar nicht, weil die Apostel Jesum gar nicht verlassen (11, 1), weil bei Matthäus weder von ihrem Weggehen, noch von ihrer Rückkehr das Geringste gesagt wird. Eine sogleich erfolgende Aussendung der Apostel (Vs. 5) stimmt ja aber auch gar nicht zu dem Inhalt der Rede, welche lediglich eine Aussendung zu dem *apostolischen Beruf* behandelt, dessen Ausübung erst nach dem *Abscheiden Jesu* von der Welt eintritt. Diese Beziehung der Rede *erkennt man* namentlich aus den Verfolgungen, welche den Tod Christi schon zu ihrer Voraussetzung haben (Vs. 22. 23. 38). So muss die Rede selbst ursprünglich eine weit spätere Stellung gehabt haben. Jesus blickt ja Vs. 25 auf seine Wirksamkeit als auf eine wesentlich abgeschlossene zurück, obgleich er doch nach dem Vorhergehenden nur bei den herrschenden Parteien des jüdischen Volks Verwerfung gefunden hatte. Es werden hier ferner schon ausser den Aposteln (deren Zahl nach Vs. 1 f. so eben erst abgeschlossen ist) noch andre, geringere Gläubige vorausgesetzt. Dazu kann man noch den Umstand hervorheben, dass Vs. 25 die Lästerung Jesu schärfer ausdrückt, als Matth. 9, 34. 12, 21, nämlich nicht als Vorwurf eines dämonischen Bündnisses, sondern als sei Jesus Beelzebul selbst. Darf man hier auch nicht übersehen, dass die Sache ziemlich auf Eins hinauskommt, möge man sie nun ein Bündniss mit Beelzebul oder eine Besessenheit durch ihn (vgl. Mark. 3, 22) nennen, so ist dieses doch eine schärfere Fassung. Ganz schlagend ist dagegen ein andrer von *de Wette* bemerkter Umstand, dass Vs. 25 (im Vergleich mit Cap. 24) einen noch ganz auf Palästina beschränkten Gesichtspunct verrathe. Die Wiederkunft Christi soll ja noch erfolgen, bevor die Apostel mit der Verkündigung des Evangelium auf jüdischem Gebiete, in den πόλεις Ἰσραήλ, fertig geworden sind. Eine Verbreitung des wahren, apostolischen Christenthums über Judäa hinaus wird hier also nicht einmal geahnt (ganz anders 24, 14), sondern sogar ausgeschlossen, weil die Apostel sich an Heiden und Samariter gar nicht wenden sollen (Vs. 5. 6). Die

Rede versetzt uns also noch ganz in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, in die frühe apostolische Zeit, als die Heidenbekehrung noch keine höhere Bedeutung und Anerkennung bei der jüdischen Urgemeinde gewonnen hatte, als die mit aller Strenge der Lebensweise ansziehenden Verkündiger des Evangelium nur vor jüdischen Synedrien, vor den römischen Statthaltern und jüdischen Fürsten in Palästina Zeugniss für Juden und Heiden abgelegt hatten. Es zeigt sich hier also derselbe rein judenchristliche Standpunct, wie in der Bergrede (7, 6), mit welcher unsre Rede manche Berührungen darbietet (vgl. 10, 29—31 mit 6, 26 f.); aber auch wie in der ursprünglichen Geschichtserzählung (vgl. 8, 34). Ebenso deutlich erhellt die innere Verschiedenheit von dem Universalismus des Bearbeiters (8, 5—13). Es lässt sich also nicht bezweifeln, dass erst der Bearbeiter diese Rede aus ihrer ursprünglich weit spätern Stellung hierher rückte, wo sie sich trotz der geschichtlichen Einleitung (9, 35—10, 5) als ebenso ungehörig erweist, wie die Bergrede an ihrer Stelle. In jedem Falle fand er hier die abschliessende Aufzählung der zwölf Apostel vor, an welche er diese Rede über den apostolischen Beruf anschliessen zu dürfen glaubte. Wahrscheinlich hatte er durch Vorwegnahme der an die Jünger gerichteten Bergrede hier eine Lücke erhalten [1]), welche er in dieser Weise auszufüllen versuchte; und es wird sich uns noch die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass unsre Rede *ursprünglich auf* Cap. 23 folgte. Ist sie nun gerade hierher gestellt, so bildet sie in dem gegenwärtigen Evangelium offenbar einen entscheidenden Wendepunct. Sie lässt ja im Unterschiede von dem vorher geschilderten, trotz der Feindschaft der Secten immer steigenden Volksruhm Jesu, auf eine freilich unvermittelte Weise die Verwerfung Jesu in den Vordergrund treten (Vs. 23). Und dieses Uebergewicht der Verwerfung tritt noch entschiedener, aber ebenso wenig vermittelt in der gleich folgenden Erzählung Cap. 11 hervor.

7. Gesandtschaft des Täufers und Rede Jesu Cap. 11.

Die Erzählung von der Gesandtschaft des Täufers aus der Gefangenschaft und von der durch sie veranlassten Rede Jesu wird 11, 1, ganz ähnlich wie 9, 35 f., durch die unklare Bemerkung *μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* eingeleitet, welche zu 11, 7 nicht recht passt, wo Jesus und das Volk in der Wüste gedacht werden. Eher erhalten wir durch den Ruf der *ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, welcher selbst in das Gefängniss des Täufers dringt (11, 2), einen Anschluss an 9, 26. 31. 33. Und in der That lässt es sich nicht verkennen, dass der Bearbeiter hier wieder ältere, ursprüngliche Bestandtheile unsers Evangelium mittheilt. Johannes, der im Gefängniss von den Thaten Christi hört, lässt Jesum durch seine Jünger fragen, ob er der Kommende sei, oder ob man einen Andern erwarten solle. Zur Antwort verweist Jesus Vs. 6 auf seine Thaten (vgl. 10, 8. 15, 31) und erklärt Den für selig, der sich nicht an ihm ärgert. Als die Ge-

---

1) Es erhellt von selbst, wie schön namentlich 5, 13—15 als Anrede an den eben erst abgeschlossenen Apostelkreis passt.

sandten fortgegangen sind, folgt Vs. 7—19 mit Beziehung auf den Täufer eine Rede Jesu an das Volk. In gehobener, dichterischer Sprache wird dasselbe angeredet, ob es in die Wüste gekommen sei, um ein vom Winde bewegtes Rohr, oder einen Menschen in weichen Kleidern, oder endlich einen Propheten zu sehen? Hier ist mehr als ein Prophet, hier ist Derjenige von welchem Mal. 3, 1 verkündiget wird [1]). Hat der Messias also einen Vorläufer, so wird Johannes als derselbe bezeichnet, aber auch in seiner tiefen Unterordnung unter *Den* dargestellt, dessen Weg er bahnte. Ist er der Grösste unter allen vom Weibe Geborenen, den blossen Menschenkindern (γεννητοὶ γυναικῶν Hiob 14, 1. 15, 14. 25, 4. Sir. 10, 17), so ist er doch geringer, als der Kleinste von den Gotteskindern der messianischen Gemeinde, von den Angehörigen des Himmelreichs. Seit seinen Tagen beginnt nicht etwa der Sieg, sondern vielmehr die gewaltsame Bedrückung des Himmelreichs, welches von Räubern (d. h. von Solchen, die *kein* Recht mehr an dasselbe haben, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer) an sich gerissen wird. Denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt; er schliesst also den ganzen Zeitraum der Weissagung ab. Ja er ist, wenn man es fassen will, Elias selbst, welcher kommen sollte [2]). Allein dieses Geschlecht, in welchem so Grosses vorgeht, ist ebenso unempfänglich für den Täufer wie für seinen Nachfolger gewesen. Man kann es in seinem Verhalten gegen Johannes und Jesus nur mit launigen Kindern vergleichen, denen man nichts zu Dank thun kann. Den streng enthaltsamen *Johannes (vgl. 3, 4)* hielt man für besessen, den über solche Strenge erhabenen *Menschensohn* erklärte man für einen Fresser und Weintrinker, für einen Freund von Zöllnern und Sündern (vgl. 9, 11), und gerechtfertigt (d. h. anerkannt) ist die göttliche Weisheit nur von ihren Kindern her (Vs. 19). Alles dieses versetzt uns in eine Zeit, als die Aufnahme und Anerkennung Jesu bei seinen Zeitgenossen im Ganzen und Grossen ungünstig entschieden war. Wie der Täufer trotz aller Werke und Thaten Christi über dessen Messianität zweifelhaft bleibt, so ist das gegenwärtige Geschlecht überhaupt gegen den Menschensohn und seinen Vorgänger unempfänglich gewesen, nur mit Ausnahme vereinzelter Kinder der Weisheit, und die Bedrückung des Himmelreichs dauert fort. Daher schliesst sich in diesem Zusammenhange so pas-

---

1) Während im Urtext Jehova von dem Boten spricht, den er *vor sich selbst* her senden will, ist der Ausspruch hier sehr frei behandelt und zu einer Anrede Gottes an den *Messias* über dessen Vorläufer gemacht. Je freier das Citat ist, desto bedenklicher ist es, mit *Delitzsch* a. a. O. S. 14, *Ritschl* Theol. Jahrb. 1851, S. 522, *Köstlin* a. a. O. S. 40 u. A. wegen des κατασκευάσει (LXX ἐπιβλέψεται) eine Berücksichtigung des Urtextes anzunehmen.

2) Die gewöhnlichen Erklärungen von Matth. 11, 12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν scheinen mir gezwungen zu sein. Die nächste Bedeutung von βιάζεται ist offenbar die passive, welcher auch das parallele βιασταὶ ἁρπ. αὐτήν allein entspricht. Um so weniger darf man mit *Meyer* an ein gewaltiges Einnehmen, Erobern, oder mit *de Wette* an ein gewaltiges Erstreben des Himmelreichs denken. Die gewaltsamen Unterdrücker des Himmelreichs sind offenbar die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche dasselbe vor den Menschen verschliessen (23, 14).

send das Wehe über die Städte an, in welchen die meisten Wunder Jesu geschehen waren, weil sie keine Busse thaten, nämlich Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (Vs. 20—24). Wie dieser Ausspruch als etwas Neues durch *ἤρξατο ὀνειδίζειν* an das Vorhergehende angeschlossen wird, so folgt nun in einer gleich losen Verbindung (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν*) ein andrer Ausspruch Vs. 25—30, in welchem wieder mehr die schon Vs. 19 in den Kindern der Weisheit angedeutete Lichtseite der Wirksamkeit Jesu hervortritt. Von den Städten welche nicht Busse thun wollten, geht Jesus hier zu der Anerkennung über, welche ihm gleichwohl zu Theil geworden ist. Legen wir die älteste, in dem kanonischen Text verdrängte Gestalt des Ausspruchs zum Grunde [1]), so dankt Jesus seinem himmlischen Vater dafür, dass er die höchste Wahrheit, nämlich die Anerkennung Jesu, vor den Weisen und Verständigen verborgen und Kindern (in geistiger Hinsicht) geoffenbart hat. Er erkennt hierin die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, seiner ihm vom Vater übergebenen messianischen Herrschaft über Alles. Und wie Niemand in diesem der menschlichen Erwartung widersprechenden Erfolge den Vater, das verborgene göttliche Walten erkannt hat als der Sohn, so hat auch den Sohn Niemand erkannt als der Vater, und wem ihn der Sohn geoffenbart hat, die vorhandenen Gläubigen. Daher ruft Jesus zuletzt noch die Mühseligen und Beladenen zu sich, damit sie *bei ihm* Erquickung finden und sein sanftes Joch auf sich nehmen mögen. — In diesem ganzen Abschnitte tritt die Verwerfung Jesu bei seinen Zeitgenossen, welche 10, 25 bloss angedeutet war, so sehr in den Vordergrund, dass uns schon an sich die genügende Vermittelung mit der bisherigen Erzählung fehlt, in welcher wir die Anerkennung Jesu bei dem Volke in vollem Steigen sahen. Namentlich aus Vs. 21 erkennen wir aber, dass diese Rede einen geschichtlichen Hintergrund hat, welcher uns über das gegenwärtige Evangelium hinausführt. Von grossen Wunderthaten Jesu in Chorazim und Bethsaida haben wir ja bisher gar nichts gelesen, auch nichts von der Unbussfertigkeit von Kapernaum (Vs. 23). Namentlich hierin verräth sich deutlich die Unabhängigkeit dieses Stücks von der Bearbeitung, sein höheres Alter, und es schliesst sich in jeder Hinsicht an solche Bestandtheile an, wie die Bergrede und die Aussendungsrede. Was Jesus 10, 15 insgemein von den

---

1) Aus äussern und innern Gründen glaube ich, Vs. 27 einer ältern, erst später nach und nach verdrängten Textform vor der kanonischen den Vorzug geben zu müssen. Jene lautet πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 201 f., Theol. Jahrb. 1853, S. 215 f. Der kanonische Text stellt die Erkenntniss des Sohns vor die des Vaters und das Präsens an die Stelle des Aorist, um den gnostischen Gebrauch der Stelle auszuschliessen, ist aber erst durch Irenäus sicher bezeugt. Er setzt also an die Stelle der diesem Zusammenhange entsprechenden, concret geschichtlichen Erkenntniss des Vaters in seinem verborgenen Walten durch den Sohn allein, und der gleichfalls geschichtlichen Erkenntniss des Sohns allein durch den Vater und die der Offenbarung gewürdigten Gläubigen eine ganz unvermittelte und allgemeine Wechselerkenntniss zwischen Vater und Sohn, durch welche der Ausspruch seinem geschichtlichen Zusammenhange ganz entfremdet wird.

Städten sagt, welche seine Apostel nicht aufnehmen werden, sagt er *hier* ziemlich gleichlautend von den Städten, welche ihm selbst kein Gehör gaben (11, 22. 24). Die frohe Botschaft an die Armen 11, 5 erinnert ganz an 5, 3, der Unterschied von Grössern und Geringern im Himmelreich 11, 11 an 5, 19. Auch setzt die gewaltsame Behandlung des Himmelreichs seit den Tagen des Johannes bis jetzt (ἕως ἄρτι 11, 12) nur jüdische Bedrückungen des Christenthums voraus, wie 10, 7 f. Aber auch mit der ursprünglichen Geschichtserzählung finden *wir* hier Berührungen (vgl. 11, 19 mit 9, 10—17, 11, 18 mit 3, 4). Hat der Bearbeiter also offenbar auch diesen Abschnitt aus der Grundschrift beibehalten, so hat er doch in der Auswahl des Stoffs einen eigenthümlichen Gesichtspunct, die überwiegende Verwerfung Jesu, seine auf die geistig niedrigen Volksklassen beschränkte Anerkennung verfolgt. Daraus, dass er das was diesem Gesichtspuncte ferner lag *ausliess*, mag sich die etwas lose Verbindung Vs. 20. 25 erklären, *welche Köstlin* a. a. O. S. 73 für seine Annahme einer häufigen Zusammenstellung aphoristischer Bestandtheile geltend macht. In jedem Falle hat er dem Abschnitt auch eine zu frühe Stellung gegeben, weil er durch Häufung aller Züge, die schon eine überwiegende Verwerfung enthalten, die evangelische Geschichte in zwei scharf geschiedene Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung theilen wollte.

8. Jesu Sabbatheilungen und die Pharisäer 12, 1—21.

Dem in der Einschiebung von Cap. 10. 11 hervortretenden Gesichtspunct des Bearbeiters scheint auch der folgende Abschnitt 12, 1—21 zu entsprechen, welcher einen Zusammenstoss Jesu mit den Pharisäern in Betreff der Sabbatfeier enthält. Die erste Erzählung wird in der losesten und unbestimmtesten Weise (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) an das Vorhergehende angeschlossen. Als Jesus am Sabbat durch Saatfelder zieht, raufen die Jünger Aehren, um ihren Hunger zu stillen. Die Pharisäer erinnern nun Jesum daran, dass diese Handlung seiner Jünger am Sabbat nicht erlaubt sei. Er aber verweist sie auf David, welcher durch die Schaubrode der Stiftshütte seinen Hunger stillte (1 Sam. 21, 1), und auf die priesterlichen Verrichtungen, welche trotz des Sabbats fortgehen. Er selbst ist grösser als das Heiligthum, und bedächten die Gegner den Ausspruch Hos. 6, 6 (vgl. Matth. 9, 13) ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, die Wahrheit dass die innere Gesinnung über äussere Ceremonien geht, so würden sie nicht Unschuldige verurtheilen. Der Menschensohn ist Herr des Sabbats. Von dort (Vs. 9 ἐκεῖθεν) kommt Jesus in die Synagoge, wo ein Mann mit einer verdorrten Hand ist. Auf die verfängliche Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, antwortet Jesus, dass es auch am Sabbat erlaubt sei Gutes zu thun, und heilt den Gebrechlichen. Die Pharisäer fassen nun den Plan, ihn zu vernichten (Vs. 14); und als Jesus ihre Absicht erkennt, zieht er von dannen. Es folgt ihm aber viel Volk, Jesus heilt Alle und bedroht sie ihn nicht offenbar zu machen. In dieser stillen und geräuschlosen Thätigkeit wird Vs. 17—21 (unverkenn-

bar von dem Bearbeiter) die Erfüllung der messianischen Weissagung Jes. 42, 1—4 gesehen, und es lässt sich um so weniger bezweifeln, dass wir hier wieder einen Anhang des Bearbeiters haben, als die Anführung sich vorwiegend an den Urtext hält, obgleich der Schluss *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* die vom Urtext (וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ) abweichende Uebersetzung der LXX (*καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*) voraussetzt. Ebenso gewiss ist es aber, dass der Bearbeiter das Vorhergehende bereits vorgefunden hat, weil sein Zusatz für das Verbot der Bekanntmachung einen der Erzählung fremden, dogmatischen Gesichtspunct einführt. Weil Jesus so eben den Pharisäern, als sie seine erklärten Feinde geworden sind, entwichen ist, so ist es ganz begreiflich, dass er der Volksmenge, die noch an ihm hängt, gebietet, ihn in seiner (vielleicht gar noch am Sabbat erfolgten) Heilungsthätigkeit den Gegnern nicht offenbar zu machen. Es ist gar nicht nöthig, das Verbot der Bekanntmachung mit *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 516) aus einer Abhängigkeit von Mark. 3, 11. 12 zu erklären, wo sich dasselbe Verbot auf die Dämonen bezieht, welche Jesum vor vielem Volke als Sohn Gottes anredeten [1]). Markus ist hier, wie *Baur* (Theol. Jahrb. 1853, S. 88) erinnert, nicht einmal im Vorzug, weil Jesus den Dämonen erst dann Schweigen gebietet, als sie ihn schon vor einer grossen Volksmenge als Sohn Gottes angeredet haben. Dagegen hat schon *Meyer* bei Matthäus für das Verbot mit Recht die Absicht hervorgehoben, durch die Heilungen die Gegner nicht aufzuregen (vgl. 9, 30). Es ist also ganz, wie bei dem ersten Auftreten in Kapernaum 8, 14 f., die ursprüngliche Darstellung 12, 1—16 von der Bearbeitung 12, 17—21 zu unterscheiden. Wie Jesus dort so natürlich in das Haus seines erstberufenen Jüngers zu Kapernaum eingeht und nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus von der Einwohnerschaft zu weitern Heilungen aufgesucht wird, so führt auch unser Abschnitt in der Grundschrift (ohne die Unterbrechung von Cap. 10. 11) die sich noch immer steigernde und an der Sabbatfeier bestimmter entwickelnde Feindschaft der Pharisäer sehr natürlich zu ihrer höchsten Spitze fort (12, 14), woran sich ebenso natürlich die Entweichung Jesu und die vor den Pharisäern verborgenen weitern Heilungen des Volks schliessen. Wie aber dort der rein geschichtliche Gesichtspunct durch die messianische Auffassungsweise des Bearbeiters (8, 17) unterbrochen wurde, so ist es auch hier Vs. 17 f. derselbe dogmatische Gesichtspunct, welchem die Geheimhaltung der Heilungen untergeordnet wird. Es soll sich in ihr das stille, milde, geräuschlose Wesen des Messias offenbaren, welchen der Bearbeiter, wie wir schon wissen, auch in einer bestimmten Beziehung zu den Heiden denkt. Wird er denselben einerseits als Richter gegenübertreten (*κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ*), so wird er doch auch andrerseits, wie der Bearbeiter nach den LXX schliesst, ihre Hoffnung sein [2]).

---

1) So urtheilte schon vorher *Bruno Bauer* (Kritik der Evv. II, S. 192 f.); dann billigte auch *Köstlin* a. a. O. S. 340 diese Behauptung.

2) Es ist vergeblich, den judenchristlichen Universalismus, durch welchen sich der Bearbeiter von dem ursprünglichen Verfasser wesentlich unter-

9. Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer 12, 22—45.

Ist die Feindschaft der Pharisäer auf eine solche Spitze getrieben, dass sie den Plan gefasst haben Jesum zu vernichten, und dass Dieser ihnen ausweicht, so ist es um so mehr auffallend, dass dieselben Gegner im folgenden Abschnitte von der Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer 12, 22—45 noch ganz, wie früher, in der Umgebung Jesu auftreten. Durch die Lästerung werden wir ja schon an sich ganz zu einer frühern Erzählung 9, 32—34 zurückgeführt. Dort wurde ein stummer Besessener zu Jesu gebracht, und nach der Austreibung des Dämon gerieth die Volksmenge in freudige Verwunderung, während die Pharisäer sagten, Jesus treibe die Teufel aus durch den Obersten derselben. Hatte Jesus nun dort so eben zwei Blinde geheilt (9, 27—30), so ist hier der Besessene, welcher zu Jesu gebracht wird, zugleich blind und stumm; und wie die Blinden ihn dort als Sohn Davids angeredet hatten, so fragt das verwunderte Volk hier, ob Jesus denn wohl der Sohn Davids sei. Die Schmähung der Pharisäer ist ganz dieselbe (12, 22—24). Haben wir also bis hierher nur eine wesentliche Wiederholung der frühern Teufelaustreibung, in welche zugleich Züge aus der Blindenheilung aufgenommen wurden, so folgt doch nun etwas Neues, nämlich eine längere Rede Jesu über die Lästerung eines dämonischen Bündnisses Vs. 25—36. Jesus geht auf dieselbe wirklich ein, indem er den Widersinn der Behauptung *nachweist*, *als* streite das Dämonenreich wider sich selbst, und das *Unrecht des* Vorwurfs rügt, welcher auf die jüdischen Teufelaustreiber und insofern auch auf die Schmähenden selbst zurückfällt. Treibt Jesus dagegen im Geiste Gottes die Teufel aus, so ist ja das Reich Gottes schon zu ihnen gelangt. Die Schmähung der Pharisäer war, je grundloser, desto mehr eine Schmähung des Gottesgeistes selbst, nicht der menschlichen Person seines Trägers, und diese Schmähung kann nicht vergeben werden. Wie aus der Frucht den Baum, so erkennt man aus den Reden das böse Wesen des Otterngezüchts der Pharisäer, welche für ihre Reden Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts. — Einige Pharisäer antworten mit der Forderung, ein Zeichen von Jesu zu sehen (Vs. 38). Jesus dagegen erklärt, dass dem schlechten und ehebrecherischen Geschlecht nur das Zeichen des Propheten Jonas gegeben werden soll, weil der Menschensohn, wie Jonas im Bauche des Wallfisches, drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde (vom Tod bis zur Auferstehung) sein wird. Die Nineviten und die Königin des Südens werden am Tage des Gerichts dieses

---

scheidet, gerade hier zu verkennen. Man hat kein Recht, mit *Köstlin* a. a. O. S. 25 die ἔϑνη, welche der Messias richten wird und welche auf ihn hoffen werden, nur auf eine grosse Menschenmasse, auf die so eben geheilten jüdischen ὄχλοι zu beziehen. Man darf vielmehr schon nach dem herrschenden Sprachgebrauche (vgl. 6, 32. 10, 5 u. s. w.) nur mit *Meyer* an die Heiden im eigentlichen Sinne denken. Je mehr wir schon aus diesem Grunde Vs. 17—21 auf den Bearbeiter zurückführen müssen, desto gewisser gehört 12, 1—16 der Grundschrift an, vgl. 12, 6. mit 11, 9; 12, 7 mit 9, 6; 12, 12 mit 6, 26; 12, 16 mit 9, 30.

unbussfertige Geschlecht verurtheilen, aus welchem die bösen Geister nur ausgetrieben werden, um mit Verstärkung wiederzukehren (Vs. 39—45). — Wie verhält sich dieser Abschnitt zu der ursprünglichen Darstellung? Wir haben hier die eigene Erscheinung, dass seine beiden Bestandtheile sich auch an andern Orten finden, die Lästerung vorher 9, 32f., die Zeichenforderung später 16, 1—4, und bei der erstern Erzählung sieht das Hineinziehen der Blindenheilung ganz einer spätern Erweiterung und Zusammenfassung ähnlich. Auch ist es nicht recht klar, wie Vs. 25 nach der offenen Aeusserung der Pharisäer noch gesagt werden kann, dass Jesus ihre Gedanken (ἐνθυμήσεις) wusste. Ergiebt sich schon hieraus ein Vorurtheil gegen die Ursprünglichkeit unsers Abschnitts, so kommt noch hinzu, dass seine Stellung unmöglich der ursprünglichen Darstellung angehören kann. Diese würde sich ja selbst untreu werden, wenn sie die Pharisäer, denen Jesus nach der Erkennung ihrer Vernichtungsabsicht so eben ausgewichen ist, ohne Weiteres wieder in seiner Umgebung auftreten liesse. Jener Vernichtungsplan wäre ja gar nicht was er sein soll, der Abschluss der pharisäischen Feindschaft, ein entschiedener Bruch, wenn wir hier wieder plötzlich in die Zeit ihrer Ausbildung und Entwickelung zurückversetzt würden. Die Schwierigkeit der gegenwärtigen Anordnung hat auch *Baur* nicht übersehen, wenn er sich äussert, der Evangelist *fasse* in dem Anfang des sich von (2, 1) an entspinnenden *Conflicts Jesu* mit den Pharisäern schon den *endlichen Ausgang* derselben in's Auge, da er 12, 14 bemerke, schon damals haben die Pharisäer den Plan gefasst, ihn zu tödten. Die von 12, 22 an folgende Erzählung, in welcher die von den Pharisäern schon früher (9, 34) gemachte Beschuldigung wieder aufgenommen und jetzt erst zur öffentlichen Verhandlung gebracht wird, versetze uns sogleich *mitten* in die ganze Heftigkeit und Schärfe und in die principielle Bedeutung des mit den Pharisäern geführten Streits (Kanon. Evv. S. 596). Je richtiger hier die Voranstellung des endlichen Ausgangs vor die Mitte des Conflicts wahrgenommen ist, desto sicherer ist auch das weitere Urtheil, dass der innere Widerspruch dieser Anordnung erst von dem Bearbeiter herrühren kann. Nur ein Bearbeiter welcher schon durch den Zusatz Vs. 17 f. bewiesen hat, dass ihm der Sinn des Verbots Vs. 16 und die Bedeutung der Entweichung Jesu nicht mehr klar war, konnte dem Bruch 12, 14f. dadurch die Spitze abbrechen, dass er den Leser noch einmal mitten in die Hitze des Streits einführte. Und gerade bei dem Bearbeiter ist es so leicht begreiflich, dass er diese Anordnung einführte, weil sie mit seiner Absicht zusammenhängt, die Wirksamkeit Jesu durch Einschaltung von C. 10. 11 in zwei Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung zu theilen. So erklärt es sich, dass er an der ursprünglichen Stelle der Lästerung 9, 32f. nur die magere Notiz stehen liess, hier aber, wo die Verwerfung Jesu in den Vordergrund tritt, die vollere Ausführung nachschickte; dass er ferner, um die Feindschaft der Pharisäer nur recht stark zu schildern, ihre Zeichenforderung aus 16, 1 f. vorwegnahm. Der stetige, geschichtliche Fortschritt der ursprünglichen Darstellung wird durch die ungeschichtliche Einführung einer unvermittelten Schei-

dung jener beiden Zeiträume durchbrochen. Gehört hier in den Reden auch gewiss Manches der Grundschrift, nur ursprünglich an einer andern Stelle, an [1]), so erhält man doch nur durch Ausscheidung dieser Einschaltung einen passenden Zusammenhang mit dem Folgenden.

10. Besuch der Verwandten Jesu, Parabelvortrag und Verwerfung in Nazaret 12, 46 — 13, 58.

Mit den Worten ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις lässt unser Evangelium 12, 46 — 50 den *Besuch der Mutter und Brüder Jesu* folgen. Dieser Uebergang weist entschieden über die Einschaltung 12, 22 — 45 hinaus, wo Jesus ja nicht zu dem Volke redet, sondern den Schriftgelehrten und Pharisäern antwortet; er schliesst sich nur an 12, 16 passend an, wo Jesus mit dem Volke allein ist und ihm die Geheimhaltung seiner Heilungen gebietet. Weil also jene Einschaltung hier noch gar nicht beachtet wird, so haben wir hier ohne Zweifel die Fortsetzung von 12, 16 in der Grundschrift. Wie sie schon 8, 20 das unstäte, obdachlose Leben des Menschensohns geschildert hatte, so lässt sie hier, nachdem die Feindschaft gegen Jesum ihre höchste Spitze erreicht hat, den schon gebildeten Jüngerkreis als die einzige Geistesverwandtschaft Jesu erscheinen; und wie die Jünger um seinetwillen die Eltern verlassen und hintansetzen sollen (4, 22. 8, 22. 10, 37), so stellt Jesus selbst die geistige Verbindung mit seinen Jüngern höher als die leibliche Blutsverwandtschaft.

In einem ebenso unmittelbaren Zusammenhange (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) folgt 13, 1 — 52 der *Parabelvortrag*. Es ist aber klar, dass diese Verbindung nur künstlich durch den Bearbeiter gemacht ist, bei welchem die Vorstellung einer Wohnung Jesu in Kapernaum von Anfang an zu Hause ist (4, 13 f. 9, 1. 28), und welcher nur durch seine Einschaltung der ursprünglich (9, 32 f.) nach Kapernaum verlegten Lästerung der Pharisäer auf den Gedanken kommen konnte, Jesus habe hier auch zu den Volkshaufen geredet (12, 46), und der Besuch der Verwandten sei in Kapernaum erfolgt. Hält man sich bloss an die Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der chronologischen Verbindungen, so muss man mit *Köstlin* a. a. O. S. 82 die bestimmte Verbindung 13, 1 für vorgefunden und ursprünglich erklären. Hält man sich aber an die innere Eigenthümlichkeit der Bestandtheile, an den innern Zusammenhang unsers Evangelium, so muss man das Gegentheil annehmen. Es ist nur der Bearbeiter, welcher hier Jesum noch einmal aus der Stadt (wo er nach der Grundschrift gar nicht war) hinausgehen lässt, um am Gestade des Sees das Volk in Parabeln zu belehren, und desshalb Vs. 2 eine neue Ansammlung der Volkshaufen beschreibt. Dieser Zudrang des Volks ist so gross, dass Jesus in ein Fahrzeug steigen muss, um von ihm aus das am Ufer stehende Volk in Parabeln zu belehren. Der ganze folgende Abschnitt stellt uns noch sehr deutlich das Ineinandersein der Grundschrift und ihrer Bearbeitung dar. Die Stetigkeit des Parabelvortrags wird ja sogleich nach der ersten Para-

1) Vgl. 12, 33 mit 7, 17 — 19; 12, 34 mit 3, 7. 23, 33; 12, 41. 42 mit 11, 9. 12, 6.

bel vom Säemann 13, 3—9 durch ein Gespräch Jesu mit den Jüngern unterbrochen (Vs. 10—23), ja diese Unterbrechung setzt sich so sehr über die Vorstellung hinweg, dass Jesus vom Schiff aus das Volk anredet, dass sie schon von vorn herein den Schein einer Zuthat des Bearbeiters erregen muss. Ist Jesus in einem Schiff, so können die Jünger zwar näher zu ihm treten, aber man sieht schon nicht recht ein, wie er zu ihnen besonders, ohne dass das Volk ihn hörte, reden kann. Giebt nun Jesus den Jüngern die Erklärung, dass er zu dem Volke in Parabeln rede, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören oder verstehen, so erkennt man die alttestamentliche Auffassungsweise des Bearbeiters darin noch deutlicher, dass die Weissagung Jes. 6, 9. 10 (nach den LXX) an dem verstockten Volke in Erfüllung gehen soll, während die Jünger selig sind, zu sehen und zu hören, was viele Propheten und Gerechte des A. T. vergebens zu sehen und zu hören begehrten (Vs. 10—17). Hierauf wird den Jüngern die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann gegeben, welche darauf hinausgeht, dass die Annahme der Lehre Jesu erst durch das Verständniss fruchtbringend wird[1]). An dem Ursprung dieser Unterbrechung von dem Bearbeiter her kann man um so weniger zweifeln, da Jesus gleichwohl Vs. 24 ohne Weiteres und ohne die geringste Andeutung eines Wechsels der Zuhörer (*ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς*) in dem Vortrag von Parabeln an das Volk fortfährt. Es folgen nun ohne Unterbrechung die Gleichnisse vom Unkraut im Weizen (Vs. 24—30), vom Senfkorn (Vs. 31. 32), vom Sauerteig (Vs. 33), alle mit ähnlichen Uebergängen, wie Vs. 24. Nach diesen vier Gleichnissen wird ein Ruhepunct gemacht und der an das Volk gerichtete Parabelvortrag Vs. 34 mit der Bemerkung beschlossen, dass Jesus überhaupt nur in Parabeln zu dem Volke sprach[2]). In dieser gewiss geschichtlichen Art des Lehrvortrags findet aber derselbe Bearbeiter, welcher die Verstocktheit des Volks als Grund des Parabelvortrags ansieht (Vs. 13), in einem Zusatz Vs. 35, der ganz seine Auffassungsweise und auch seine selbständige Kenntniss des Urtextes verräth, die Erfüllung der Weissagung Ps. 78, 2 *Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου* (ganz wie in den LXX), *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς* (die LXX *φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*). Es zeigt sich auch hier die dogmatische Auffassung des Bearbeiters, welcher dem Parabelvortrag theils die Rücksicht auf die Verstocktheit des jüdischen Volks, theils die Erfüllung eines messianischen Zuges unterlegt. — Nur von

1) *Ewald* (drei erste Evv. S. 233) hält das blosse Hören der Lehre ohne ihr eindringendes Verständniss (Vs. 19) mit Unrecht für einen störenden, der Urschrift (Mark. 4, 15. Luk. 8, 12) fremden Zusatz. „Denn von Solchen, die das Wort nicht einmal verstehen, sollte hier nicht die Rede sein, weil das Wort klar genug sein muss, dass es Jedermann verstehe.“ Wie kann man dieses nur im Angesicht von Vs. 11—17 behaupten! Gerade das Nichtverstehen der Lehre im Unterschiede von dem Verständniss der Jünger ist ein im Vergleich mit Markus und Lukas ursprünglicher Zug des Matthäus.

2) Diese Bemerkung gehört sicher der Grundschrift an, da sie auf die gegenwärtige Bearbeitung nicht zutrifft, in welcher Jesus die nicht parabolische Bergrede und andre Lehrvorträge an das Volk richtet. Der gleichnissartige, bildliche Vortrag 11, 7 f. darf wohl als Probe gelten, wie Jesus in der Grundschrift zu dem Volk redete.

ihm kann auch die Anordnung herrühren, dass der Vortrag für das *Volk* schon Vs. 34. 35 geschlossen wird, dass Jesus nun das Volk entlässt, um in seine *οἰκία* (vgl. Vs. 1) zurückzugehen und hier den Jüngern theils das inhaltsreichere Gleichniss vom Unkraut im Weizen zu erklären (Vs. 36—43), theils noch drei kleinere Parabeln über das Himmelreich vorzutragen, vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, vom Fischnetz (Vs. 44—50). Als die Jünger von diesen einfachern Parabeln versichern, Alles verstanden zu haben, schliesst Jesus mit der Bemerkung, dass jeder Schriftgelehrte welcher zu einem Jünger des Himmelreichs wird, einem Hausherrn gleicht, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt. Es soll offenbar von den Jüngern, welche die Gleichnisse innerlich begriffen haben, gelten, dass zu dem Alten, was man in das Christenthum hinübernimmt, das Neue der christlichen Wahrheit hinzukommt. Die Gleichnisse sollen selbst schon ein Ineinander von Altem und Neuem darstellen. — Gerade in diesem Abschnitt bemerkt man deutlich die Thätigkeit des Bearbeiters, welchem Vs. 1. 10—23. 35. 36—43, wohl auch die erklärende Ausführung des letzten Gleichnisses und der Schluss Vs. 49 bis 52 aus den angegebenen Gründen angehört. Alle Unterbrechungen des Vortrags der sieben Gleichnisse erweisen sich als seine Zuthat, und es ist um so mehr anzunehmen, dass Jesus in der ursprünglichen Darstellung die sieben Gleichnisse ohne Unterbrechung dem Volke vortrug, da die Vorstellung einer unveränderten Oertlichkeit des Vortrags noch in dem Uebergange zum Folgenden 13, 53 unverkennbar durchblickt. Die Veränderung der Oertlichkeit hängt zu offenbar mit dem Bestreben zusammen, die inhaltsreichern Parabeln den Jüngern erklärt werden zu lassen; und es findet hier Vs. 24 wieder (wie 5, 1) die Unklarheit statt, dass man nicht recht weiss, ob das Volk oder die Jünger die Zuhörer sind, wogegen die ursprüngliche Anlage des Abschnitts (besonders Vs. 24 *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων*, vgl. Vs. 31. 33) von solchen Unterbrechungen noch nichts weiss. Jenes Bestreben aber, die Jünger von dem Volke abzusondern, hängt mit der Ansicht des Bearbeiters zusammen, dass die Gleichnisse nicht etwa, wie es ihr geschichtlicher Zweck war, durch einfache und fassliche Bilder zur Erkenntniss der höhern Wahrheit führen, sondern dieselbe vielmehr als ein Geheimniss vor den Uneingeweihten verschleiern sollen (Vs. 13). Nur bei dieser Voraussetzung über den geistigen Zustand des jüdischen Volks, welche ganz zu dem Universalismus des Bearbeiters (8, 11. 12) stimmt, nur bei der Annahme von Geheimlehren (*κεκρυμμένα ἀπ' ἀρχῆς* Vs. 35) in den Gleichnissen konnte man das Bedürfniss einer besondern Erklärung für die Jünger fühlen, denen auch die drei letzten Gleichnisse eben desshalb vorgetragen werden mussten, weil sie zu einfach und fasslich waren, um das Geheimniss des Himmelreichs vor dem Volke verbergen zu können. Widerstreitet die durchsichtige Klarheit aller sieben Gleichnisse dieser sicher nicht ursprünglichen Auffassung, so kommt es dem Bearbeiter hauptsächlich auf das den Jüngern verliehene Verständniss der Geheimlehre an (Vs. 19. 23. 51). Dagegen haben wir keinen Grund, in dem Auftreten Jesu in Nazaret 13, 53—58 eine Veränderung der Grundschrift

anzunehmen. Es ist derselben vielmehr ganz angemessen, dass die Einwohner von Nazaret Jesum ohne alle Rücksicht auf die Geburt in Bethlehem als ihren Mitbürger, und ohne alle Rücksicht auf die übernatürliche Erzeugung als Zimmermannssohn ansehen, dessen Mutter, Brüder, Schwestern sie kennen. Auch erkennt Jesus selbst in dem Ausspruch, dass ein Prophet nur in seinem Vaterlande und in seinem Hause verachtet ist, ebenso wie der Evangelist, Nazaret als seine wirkliche πατρίς an.

11. Enthauptung des Täufers, Speisung der Fünftausend, Seewandeln C. 14.

Mit Cap. 14 kehrt unser Evangelium noch einmal zu dem Vorläufer des Auftretens Jesu zurück. Nur ist die Vermittelung hier der Fürst Herodes Antipas, welcher bei der Kunde von Jesu über ihn äussert, er sei wohl der auferweckte Täufer Johannes, welchen er bereits hatte enthaupten lassen (14, 1. 2). Bei dieser Gelegenheit wird nicht bloss die Enthauptung, sondern sogar die bereits 4, 12 vorausgesetzte Gefangennehmung des Täufers nachträglich beschrieben (Vs. 3—11). Es ist nun aber merkwürdig, dass nicht von der vorangestellten Meinungsäusserung des Herodes, sondern von dieser nachträglich erzählten, also frühern Enthauptung der Uebergang zu der Entfernung Jesu in eine wüste Gegend jenseit des Sees gemacht wird. Als die Jünger des Johannes ihren Meister bestattet haben und Jesu Meldung bringen, entfernt Jesus sich sogleich (Vs. 13) in einem Schiff an das jenseitige Ufer. Wozu wurde also dann die offenbar spätere Aeusserung des Herodes, Jesus sei der enthauptete Johannes selbst, gleich anfangs erwähnt, wenn Jesus sich doch sogleich nach der Enthauptung des Johannes zurückzieht? Man sieht es deutlich, dass jener Uebergang nur künstlich in der Absicht gemacht ist, um auf den Täufer zurückzukommen. — Der Aufenthalt Jesu in der Wüste des Ostjordanlandes hat nun die weitere Folge, dass das Volk ihm aus den Städten zu Fusse nachfolgt, und dass Jesus also auch hier Kranke heilen kann. Diese Heilungen sind die Veranlassung der wunderbaren Speisung. Am Abend fordern die Jünger Jesum auf, das Volk zu entlassen, damit es sich in den Flecken Brod kaufe. Aber Jesus erklärt die Entlassung nicht für nöthig und fordert die Jünger auf, Speise zu geben. Ihren geringen Speisevorrath (fünf Brode und zwei Fische) lässt er sich bringen, und nachdem er ihn mit Aufblick zum Himmel gesegnet hat, lässt er das gebrochene Brod durch die Jünger vertheilen. Durch das gesegnete Brod werden Alle gesättigt, und obgleich 5000 Männer ohne Weiber und Kinder gespeist wurden, bleiben doch noch so viele Brocken übrig, dass man zwölf Körbe anfüllt (14, 13 bis 21). Darauf schickt Jesus die Jünger in dem Schiff nach dem westlichen Ufer voraus, und nach der Entlassung des Volks steigt er allein auf den Berg, um zu beten. Unterdess wird das Schiff in der Mitte des Sees von Wind und Wellen gefährdet, und erst in der vierten Nachtwache kommt Jesus (offenbar durch das vorhergehende Gebet gestärkt) zu den Jüngern, indem er auf dem See wandelt. Als sie erschrecken und ein Gespenst zu sehen glauben, spricht er ihnen Muth

zu, und Petrus versucht nun auf dem Wasser seinem Meister entgegenzukommen. Obgleich er aber anfangs wirklich auf den Fluthen wandelt, geräth er doch vor dem starken Winde in Furcht, so dass er versinkt, bis ihn Jesus mit einem Tadel seines kleingläubigen Zweifels aufrichtet. Hätte er also einen zweifellosen Glauben gehabt, so würde ihm das Seewandeln gelungen sein. Als Jesus mit Petrus in das Schiff eingestiegen ist, schweigt der Sturm, und die Jünger rufen verehrungsvoll aus: „Wahrlich, du bist Gottes Sohn" (14, 22—33). *Sie* äussern hier also dieselbe Erkenntniss der Gottessohnschaft Christi, wie vorher nur die Dämonen (4, 3. 6. 8, 29). Nach der Ueberfahrt kommt man in die Landschaft Gennezaret, wo die Leute alle ihre Kranken zu ihm bringen, damit sie bloss die Quaste seines Gewandes berühren sollen (vgl. 9, 20). Und durch die blosse Berührung werden sie geheilt (14, 34—36). Dieses ganze Capitel glaube ich auf den *Bearbeiter* zurückführen zu müssen. Ist schon die Einleitung Vs. 1. 2 *künstlich* genug, so ist auch die nachträgliche Ausführung der Gefangennehmung des Täufers der ursprünglichen Darstellung wohl fremd, welche diese Thatsache als Anfang des Auftretens Jesu einfach voraussetzte (4, 12). Und bei dieser Speisung ist es, im Vergleich mit der zweiten sehr ähnlichen 15, 29 f., recht klar, dass sie nicht sowohl durch ein wirkliches Bedürfniss hervorgerufen wird, weil das Volk sich ja in den umliegenden Flecken Brod kaufen kann, sondern vielmehr die Allmacht Jesu hervortreten lässt, welcher die Entlassung des Volks zu seiner Sättigung sogleich für unnöthig erklärt (Vs. 16). *Dieselbe wunderbare*, über die Naturschranken hinausgehende Macht *Jesu zeigt sich* auch in seinem Seewandeln, welches nur dem kleingläubigen Petrus unmöglich wird, nicht dem so eben auch noch durch Gebet gestärkten Jesus. Und verehren ihn die Jünger hier schon als Gottessohn, so wird sich dieser Umstand noch als ein deutlicher Verstoss gegen den stetigen Fortschritt der ursprünglichen Darstellung erweisen, welche diese Erkenntniss erst 16, 16 dem Petrus aufgehen lässt [1]). Ist es ganz in der Weise des Bearbeiters, die Messianität Jesu in allem Einzelnen durchleuchten zu lassen, so ist es namentlich hier der Fall, wo sie sich bei so wunderbaren Erweisungen selbst den Jüngern schon aufdrängt; und es ist ganz erklärlich, dass er die ursprüngliche Speisung 15, 29 f. hier verdoppelte, um sie nebst dem Seewandeln, welches nur die weitere Ausführung der Ueberfahrt 15, 39 sein kann, zu einem recht augenscheinlichen Beweis der göttlichen Macht Jesu zu machen.

12. Gespräch über das Händewaschen 15, 1—20.

Dagegen gehört die fernere Berührung, in welche Jesus mit *Pharisäern* kommt (15, 1—20), wieder sicher der Grundschrift an. Hat dieselbe auch bereits 12, 14 das feindselige Verhältniss der galiläischen Pharisäer zu Jesu zum Abschluss gebracht, so treten hier doch

1) Nur durch die Unterscheidung der Grundschrift von ihrer Bearbeitung bei Matthäus kann man den Folgerungen entgehen, welche *Ritschl* Theol. Jahrb. 1851, S. 515 f. aus dem innern Widerspruch von Matth. 14, 33 mit 16, 16 für die höhere Ursprünglichkeit des Markus zieht.

Schriftgelehrte und Pharisäer aus *Jerusalem* auf, welche (ganz ähnlich wie 9, 11 f.) an den Jüngern die Uebertretung der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* in der Unterlassung des Händewaschens vor dem Mahle rügen. Wie Jesus schon in der Bergrede die wahre Gesetzlichkeit ihrer traditionellen Fassung gegenübergestellt hat, so erwiedert er hier die Rüge der Pharisäer durch den Vorwurf, dass sie wegen der Ueberlieferung das Gebot Gottes übertreten. Während Gott Vater und Mutter zu ehren geboten (2 Mos. 20, 12), und auf die Verfluchung der Eltern den Tod gesetzt hat (2 Mos. 21, 7), so stellt die pharisäische Ueberlieferung das Tempelgelübde über die Kindespflicht und entkräftet somit das göttliche Wort. Die Pharisäer sind also die Heuchler, die Jes. 29, 13 als ein Volk geschildert hat, welches Gott nur mit den Lippen ehrt, aber ihm im Herzen fern steht und in eitlen Menschensatzungen lebt (15, 1—9). Dann ruft Jesus das Volk herbei, um es darüber zu belehren, dass der Mensch nicht durch Das was in den Mund eingeht, sondern durch Das was von ihm ausgeht verunreinigt wird (Vs. 10). Hierauf treten die Jünger zu ihm mit der Aeusserung, dass die Pharisäer durch seine Rede sehr gekränkt seien. Jesus erklärt Dieselben für Gewächse, welche der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, welche daher ausgerottet werden sollen, für blinde Führer von Blinden (Vs. 11—14). Ist auch dieses ganz in der Weise der Grundschrift, welche die Ausrottung des pharisäischen Wesens als die Reinigung des Gottesvolks ansieht (3, 12), so könnte man doch meinen, das Folgende (Vs. 15—20) rühre von dem Bearbeiter her, wenn Petrus noch eine Erklärung der Parabel Vs. 10 verlangt, und Jesus die Unfähigkeit der Jünger tadelt, weil dieses ganz die Weise des Bearbeiters ist (vgl. 13, 18 f. 37 f.).

13. Das kananäische Weib, Speisung der Viertausend, Zeichenforderung 15, 21 — 16, 12.

Ganz rein und unverkennbar spricht sich die innere Eigenthümlichkeit der Grundschrift in der *Erzählung von dem kananäischen Weibe* 15, 21—28 aus. In dem ausserjüdischen Gebiet von Tyrus und Sidon bittet ein kananäisches Weib den Davidssohn um Erbarmen für ihre dämonisch besessene Tochter. Jesus versagt anfangs jede Hülfe, weil er hier den ganz an 10, 6 erinnernden Grundsatz festhält, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Auf die wieherholte Bitte des Weibes antwortete er nach demselben Grundsatze, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Als das Weib gleichwohl um Hülfe bittet, antwortet er nach demselben Grundsatze, es sei nicht erlaubt das Brod der Kinder den Hunden (vgl. 7, 6) vorzuwerfen. Auch dadurch lässt sich das Weib nicht abschrecken, sie erinnert daran, dass die Hunde doch wenigstens die Brosamen von den Tischen ihrer Herren essen dürfen. Erst nach diesem rührenden Ausdruck demüthiger Bitte giebt Jesus seinen strengen Grundsätz mit den Worten auf: „Weib, dein Glaube ist gross, es geschehe dir wie du willst“, und zu derselben Stunde ward ihre Tochter gesund. Man vergleiche diesen Bericht mit der Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum, um die gänzliche Ver-

schiedenheit des Standpuncts beider Erzählungen zu erkennen. Hier *wie* dort ist es eine heidnische Person, welche Jesum um Hülfe bittet und in dieser Bitte die höchste Demuth, die gläubigste Zuversicht äussert. Hier wie dort wird daher die Bitte gewährt, und die Krankheit aus der Ferne geheilt. Aber während Jesus dort sogleich anerkennt, einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden zu haben, und mit bestimmter Hinweisung auf den Glauben, welchen er besonders bei den Heiden finden wird, die Bitte erfüllt: so macht er hier von dem Grundsatze, dass er nur zu den Israeliten gesandt sei, erst nach wiederholter Verweigerung eine solche Ausnahme, wie man die Brosamen von der Speise der Kinder auch den Hunden überlässt. So offenbar zwischen beiden Erzählungen eine solche Verwandtschaft stattfindet, dass man die eine nur für eine Nachbildung der andern halten kann, so ist doch die Verschiedenheit der Grundansicht so einleuchtend, dass man *hier* das strenge Judenchristenthum der Grundschrift, dort den *judenchristlichen* Universalismus des Bearbeiters erkennen muss.

Derselben Grundschrift gehört auch das Folgende in allem Wesentlichen an. In dem Abschnitt 15, 29 — 16, 12 begegnen uns grösstentheils Erzählungen, welche der Bearbeiter in seiner umbildenden Weise schon vorweggenommen hat, *die Speisung der Viertausend und die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer.* Jesus zieht an das galiläische Meer und setzt sich hier auf einem Berge nieder. Eine grosse Volksmenge bringt Kranke und Gebrechliche zu ihm, welche Jesus heilt, so dass das Volk sich verwundert, weil es Stumme redend, *Gebrechliche* geheilt, Lahme gehend, Blinde sehend erblickt, und den *Gott Israels* preist (vgl. 9, 5. 33). Jesus aber ruft seine Jünger herbei, *weil* er mit dem Volke Mitleid hat, welches schon drei Tage gewartet und keine Speise hat, und welches er doch nicht ohne Speisung entlassen will, damit es nicht auf dem Wege erliege. Es ist also hier (anders als 14, 15 f.) ein wirkliches Bedürfniss des Volks, welchem Jesus abhelfen will. Und weil die Jünger in der Wüste keine hinreichende Speisung schaffen können, so nimmt Jesus ihre sieben Brode und wenigen Fische, bricht die Brode unter Danksagung und giebt sie den Jüngern zur Vertheilung an das Volk. Alle werden gesättigt, und es bleiben noch so viele Brocken übrig, dass man sie in sieben Körben sammelt, obwohl die Essenden 4000 Männer ohne Weiber und Kinder waren. Nach der Entlassung des Volks steigt Jesus in ein Schiff und kommt in das Gebiet von Magadan. Es zeigt sich hier einerseits die innigste Verwandtschaft mit der frühern Speisungsgeschichte (14, 13 f.). Jesus zeigt sein Erbarmen dort durch die Heilung der Kranken (14, 14), hier durch die Sorge für die Sättigung des Volks (15, 32). Er vollbringt hier wie dort die Speisung mit dem geringsten Vorrath der Jünger, nur ist die einfache Danksagung dort eine Segnung mit Aufblick zum Himmel (15, 36 vgl. 14, 19). Und wird auch an beiden Stellen die Sättigung des Volks und die Ueberreichlichkeit des Vorraths fast mit denselben Ausdrücken beschrieben, so zeigt sich doch andrerseits in dieser Uebereinstimmung auch wieder eine sehr feste Abweichung (vgl. 14, 20. 21 mit 15, 37. 38, wo bei aller Gleichheit die gleichbedeutenden Ausdrücke κόφινοι und σπυ-

ϱίδες verschieden sind). Diese Abweichung beginnt schon damit, dass es dort nicht als etwas Unmögliches erscheint, dass das Volk sich selbst in der Umgegend Brod kaufe, wie die Jünger vorschlagen, dass Jesus gleich anfangs die Entlassung des Volks zu diesem Zwecke für unnöthig hält, weil er auch mit geringem Vorrath durch die Kraft seines Segens die Speisung vollbringen kann. Dagegen ist die Speisung hier aus dem Mitleiden Jesu mit dem Volke hervorgegangen, welches drei Tage gewartet hat und zu ermüdet ist um sich noch selbst Speisung zu verschaffen. Erscheint es nun andrerseits den Jüngern unmöglich durch die vorhandenen Mittel abzuhelfen, so hilft Jesus durch die Macht seiner über das Brod ausgesprochenen Danksagung aus. Steht es fest, dass die wunderbare Speisung nicht zweimal vorgefallen sein kann, schon weil nach der ersten Speisung die Frage der Jünger 15, 33 unbegreiflich sein würde: so sollte es auch kaum zweifelhaft sein, dass die beiden Berichte verschiedenen Bestandtheilen unsers Evangelium angehören. Unmöglich lässt sich aber dann die höhere Einfachheit und Ursprünglichkeit der zweiten Darstellung verkennen [1]). Das Wunder ist hier noch wesentlich das Mittel zur nothwendigen Abhülfe eines Bedürfnisses, während es dort mehr als solches zur Darstellung der höhern Macht und Gottessohnschaft Jesu in den Vordergrund tritt. — Dasselbe gilt auch von der Ursprünglichkeit der folgenden *Zeichenforderung* der Pharisäer und Sadducäer *16*, *1* — *4* im Vergleich mit ihrer Ueberarbeitung und Voranstellung 12, 38 f. Ist es dort befremdend, dass die Pharisäer, nachdem sich Jesus ihren entschiedenen Vernichtungsabsichten entzogen hat, noch nach wie vor Streitreden mit ihm führen, so fällt dieser Anstoss hier hinweg, weil sie ausdrücklich als Versuchende ein Zeichen und zwar vom Himmel verlangen, also in diesem Verlangen ihren bereits gefassten Vernichtungsplan ausführen wollen. Ebenso treffend und ächt geschichtlich ist hier die Antwort Jesu, welcher die Forderung eines äusserlich wahrnehmbaren Zeichens auf die grossen, dem tiefern Blick nicht verborgenen Zeichen der Zeit hinweist: dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht soll kein andres Zeichen gegeben werden als das des Propheten Jonas, in welchem sich die 12, 40 weiter ausgeführte Beziehung auf die Auferstehung Jesu nicht wohl verkennen lässt. Mit dieser schlagenden Zurückweisung verlässt Jesus die Gegner und ruft den Jüngern zu, dass sie sich hüten sollen vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer (Vs. 6). So passend dieser Zuruf hier ist, so ist er doch 16, 5 — 12 mindestens in einer Weise ausgeführt, welche den Antheil des Bearbeiters nicht verkennen lässt. Wird schon Vs. 5 bemerkt, dass die Jünger bei der Ueberfahrt vergessen hatten Brode zu nehmen, so sollen sie durch den Ausspruch über den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer an diese Vergesslichkeit erinnert worden sein. Und als Jesus ihre Gedanken merkt, erinnert er die Kleingläubigen an die doppelte Speisung, nach welcher sie gar nicht mehr an wirkliche Brode hätten denken sollen. Da erst verstehen die

1) Es ist auch das zu beachten, dass nur 15, 37 f. die Siebenzahl der Körbe der Zahl der Brode entspricht, während 14, 20 f. von den fünf Broden zwölf volle Körbe übrig bleiben.

Jünger, dass der Sauerteig die Lehre der Pharisäer und Sadducäer bedeute. Gehört die Verdoppelung der Speisung erst der Bearbeitung unsers Evangelium an, so ergiebt sich von selbst, dass nur der Bearbeiter auf beide Erzählungen zugleich mit Beibehaltung der unterscheidenden Umstände und Ausdrücke (*κόφινοι* und *σπυρίδες*) Rücksicht nehmen kann. Mindestens muss die Erwähnung der ersten Speisung Vs. 9 von ihm eingeschaltet sein, und es scheint nach 13, 18 f. 37 f. (vielleicht auch 15, 15 f.) ganz in seiner Weise zu sein, die ausdrückliche Erklärung des nicht schwer verständlichen Ausdrucks vom Sauerteig noch durch ein Missverständniss der Jünger einzuleiten, wie die Auffassung der Speisungen als Zeichen der unendlichen Wundermacht Jesu seiner Darstellung C. 14 ganz entspricht.

14. Der Messias und sein Leiden 16, 13—17, 27.

Nachdem die Unempfänglichkeit der Volksmasse und die Feindschaft der Volksführer so entschieden hervorgetreten ist, wendet sich die Darstellung immer mehr dem Lebensende Jesu zu. Es geschieht dieses schon in dem *Bekenntniss des Petrus*, an welches sich die erste Verkündigung Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung schliesst (16, 13—28). In dem Gebiet von Cäsarea Philippi (Paneas) fragt Jesus seine Jünger, wofür die Leute den Menschensohn halten. Als Jesus dann weiter fragt, wofür *sie* ihn halten, antwortet Petrus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Wegen dieser Erkenntniss des eigentlichen Wesens Jesu, welche offenbar die allererste ist und nicht schon 14, 33 von allen Jüngern erreicht sein kann, *preist Jesus* den Petrus selig, erklärt ihn für den Fels, auf welchem er seine Kirche bauen wolle, und verheisst ihm die Schlüssel des Himmelreichs. Hat sich den Jüngern nun die Einsicht in sein wahres Wesen als des Messias aufgeschlossen, so enthüllt ihnen Jesus ferner das diese Messianität von dem jüdischen Messiasbilde wesentlich Unterscheidende, sein zukünftiges *Leiden*. Er beginnt von nun an seinen Jüngern zu eröffnen, dass er nach Jerusalem gehen muss [1]), dass er aber in der Hauptstadt des jüdischen Volks, wo der Messias auftreten musste, Vieles von den Aeltesten, Hohenpriestern, Schriftgelehrten erleiden, sogar getödtet werden und am dritten Tage auferweckt werden muss. Derselbe Petrus welcher zuerst in Jesu den Christus erkannt hat, nimmt gerade an diesem Leiden des Messias solchen An-

1) Gewiss kann Matth. 16, 21 die Eröffnung ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν bei einer irgend natürlichen Auffassung nur so verstanden werden, dass Jesus bisher in Jerusalem noch nicht gewesen war, wo ihn das johanneische Evangelium schon anfangs und wiederholt auftreten lässt. Die ursprüngliche Darstellung unsers Evangelium kennt eine solche Wirksamkeit Jesu in Judäa nicht nur nicht, sondern schliesst sie geradezu aus. Z. B. bei dem Einzug in Jerusalem erscheint Jesus 21, 10 f. den Bewohnern der Hauptstadt noch ganz unbekannt. Dass Joseph von Arimathia nach 27, 57 sein Jünger war, kann hiergegen schon wegen des Verkehrs zwischen Galiläa und Judäa (15, 1 f.) nichts beweisen. Die Stelle 23, 37 f., welche man sonst noch als Anknüpfungspunct der johanneischen Darstellung bei Matthäus geltend macht, rührt theils, wie wir sehen werden, von dem Bearbeiter her, theils enthält sie den Sinn nicht einmal, welchen man ihr beilegt, wie sich unten zeigen wird.

stoss, dass er äussert, Gott möge ihm gnädig sein und das abwenden. Diese rein menschliche, ächt jüdische Gesinnung veranlasst den harten Tadel Jesu gegen den so eben seliggepriesenen Petrus 16, 23. Hierauf ermahnt Jesus alle Jünger ähnlich, wie 10, 38 f., ihm mit Selbstverleugnung nachzufolgen, sein Kreuz auf sich zu nehmen, das wahre Leben durch Verlust des äussern Lebens zu suchen. Dieses höhere, geistige Leben hängt aber so innig mit dem Messiasreiche zusammen, dass Jesus hier ausdrücklich auf seine herrliche Wiederkunft zum Gericht hinweist, welche einige Jünger noch erleben werden. Es ist also die Vermittelung des Messiasreichs durch das Leiden, Auferstehen und Wiederkommen Christi, was hier den noch in jüdischen Vorstellungen befangenen Jüngern eröffnet wird.

Dieselben Grundgedanken liegen auch der *Verklärungsgeschichte* nebst der *Eröffnung über die Erscheinung des Elias* 17, 1—13 zum Grunde. Nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus, Jakobus und Johannes allein mit sich auf einen hohen Berg. Hier wird er vor ihnen verwandelt; Moses und Elias reden mit dem schon zu seiner einstigen Verklärung erhobenen Messias. Ergriffen von der Herrlichkeit dieses Augenblicks, will Petrus die erhabene Erscheinung für immer fesseln und drei Hütten bauen. Da beschattet eine lichte Wolke die Jünger, aus welcher die Stimme ertönt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, auf ihn höret“ (vgl. 3, 17). Die Jünger fallen bestürzt auf ihr Angesicht nieder, und als Jesus sie wieder aufrichtet und ohne Furcht sein heisst, sehen sie ihn allein, die beiden Erschienenen sind verschwunden. Als sie von dem Berge hinabsteigen, gebietet ihnen Jesus das Gesicht Niemandem zu verkündigen, bis der Menschensohn von den Todten auferweckt sein werde (Vs. 9). Weil in diesem Verbot die Erwartung ausgeschlossen wird, als werde Elias noch vorher wieder kommen, so ist es ganz erklärlich, dass die Jünger den jüdischen Glauben von Elias als dem Vorläufer des Messias durch die Frage Vs. 10 in Anregung bringen. Das vielversuchte τί οὖν; erklärt sich ganz einfach (wie 19, 7) aus der Beziehung auf das vorhergehende Verbot[1]). Die Jünger fragen, wie es denn nun damit stehe, dass Elias als Vorläufer des Messias von den jüdischen Schriftkundigen erwartet wird[2]). Wir haben hier also die innigste Anknüpfung an das Vorhergehende, so dass man schon aus diesem Grunde nicht einsieht, mit welchem Rechte *Köstlin* a. a. O. S. 75 f. hier jeden Causalzusammenhang der Frage mit dem Vorhergehenden vermisst. Es ist daher auch die Meinung ganz unrichtig, die Frage habe nur Sinn, wenn unmittelbar vorher davon die Rede gewesen sei, dass der Messias in der Person Jesu gekommen ist (16, 13—27); und wir sind durchaus nicht berechtigt, die dazwischen

1) Vgl. auch Joh. 1, 21. 25. 6, 30.

2) Diese Erwartung des Elias als Vorläufers des Messias war trotz *B. Bauer's* Leugnung gewiss jüdischer Volksglaube (vgl. Mal. 3, 22 f., Sir. 48, 10). *Ewald* (Geschichte des Volks Israel III, 2, S. 201 f.) bemerkt, in der persischen Zeit habe diese Erwartung des grossen Propheten, sei es Elias oder Moses, sich dicht an die mehr zurücktretende messianische Hoffnung gesetzt. Sonst vgl. Mark. 6, 15. Offb. Joh. 11, 3 f. nach der richtigen Erklärung.

stehende Verklärungsgeschichte für eine Einschaltung aus der mündlichen Ueberlieferung von Galiläa zu erklären, oder auf das „älteste Evangelium“ *Ewald's* zurückzuführen, da sie vielmehr ganz dem ursprünglichen Matthäus angehört. Wie die Eröffnung des Leidens der erste Anstoss für die Jünger ist, welche schon die Messiaswürde Jesu erkannt haben, so ist für sie ferner die Andeutung befremdend, dass Elias, den sie so eben bei der Verklärung ihres Meisters gesehen haben, nur vorübergehend erschienen sei. Jesus muss ihre noch sehr jüdischen Erwartungen dahin berichtigen, dass Elias zwar wirklich noch einmal (vor der herrlichen Wiederkunft des Messias 16, 28) kommen und Alles wiederherstellen wird, aber vor der gegenwärtigen Erscheinung des Messias bereits als Vorläufer vorangegangen ist. Und wie ihn die Menschen nicht erkannt haben, sondern mit ihm thaten was sie wollten, so muss von ihnen auch der Menschensohn leiden. Da verstanden die Jünger, dass Jesus Johannes den Täufer meinte. In diesem Zusammenhange schliesst sich auch die folgende Erzählung 17, 14—21 ganz passend an, sofern sie gleichfalls die Jünger in der Schwäche ihres Glaubens darstellt. Als Jesus mit den drei Aposteln zu dem Volke kommt, bittet ihn Jemand um Hülfe für seinen mondsüchtigen Sohn, an dessen Heilung sich die zurückgebliebenen Jünger vergebens versucht hatten. Jesus rügt ihren Unglauben und treibt den Dämon durch Bedrohung aus. Den Jüngern insbesondre giebt er als Grund ihres Unvermögens ihre Kleingläubigkeit an, da der ächte Glaube sogar Berge zu versetzen vermag. Folgt nun endlich Vs. 22. 23 noch eine zweite Vorherverkündigung des Leidens und Auferstehens, welche die Jünger zu ihrer Betrübniss erhalten, als sie in Galiläa wandeln: so mag *Köstlin* a. a. O. S. 76 darin Recht haben, dass dieselbe als unmotivirte Wiederholung von 16, 21 sehr abgerissen dasteht und den Anschein einer Einschaltung hat. Die Erwähnung, dass diese Eröffnung in Galiläa geschah, weist schon auf die bald erfolgende Abreise von Galiläa hin, und man muss diese beiden Verse wohl als eine Zuthat des Bearbeiters ansehen. In dem nun bereits eröffneten Gesichtspunct des leidenden Messias schliesst sich auch die innere Bedeutung der Erzählung vom Stater im Munde des Fisches auf (17, 24—27). Bei der Einforderung der Tempelsteuer nimmt Jesus Veranlassung, den Petrus zu fragen, ob die Könige der Erde von ihren Söhnen oder von den Fremden Steuer nehmen. Ist nun offenbar das Letztere der Fall, so folgt hieraus die Steuerfreiheit der Söhne. Sind also der Messias und seine Angehörigen auch an sich von der Tempelsteuer frei, so gebietet doch Jesus dem Petrus, um kein Aergerniss zu geben, einen Fisch zu fangen, in welchem er wunderbarer Weise die Münze vorfinden wird. Der Sinn dieser Erzählung, welchen *Köstlin* a. a. O. S. 31 im Wesentlichen getroffen hat, ist also eine Empfehlung der Tempelsteuer für die gläubigen Juden. Für Jesus selbst aber wird sie auf wunderbare Weise gewonnen. Offenbar kann diese Erzählung nur in einer Zeit entstanden sein, als man noch Steuern an das bestehende Heiligthum entrichtete [1]). Wir erkennen also auch

1) Vespasianus liess nach der Zerstörung des Tempels die Tempelsteuer an das Capitolium entrichtet werden, vgl. Josephus de bello jud. VII, 6, 6.

hier wie in dem ganzen Abschnitt 16, 13—17, 27 (nur mit Ausnahme von 17, 22. 23) die Grundschrift.

15. Rangstreit der Jünger und Rede Jesu Cap. 18.

Die folgende Erzählung von dem Rangstreit der Jünger und die sich an ihn schliessende Rede Jesu Cap. 18 hält gleichfalls den nun eröffneten Gesichtspunct des Messiasreichs fest. Fragen die Jünger, wer der Grösste im Himmelreich sein werde, so demüthigt Jesus ihren Ehrgeiz, indem er ein Kind in ihre Mitte stellt und die Rückkehr zur Unschuld und Einfalt des Kindes als unerlässliche Bedingung des Eingangs in das Himmelreich hervorhebt. An die Worte über das Aergerniss Andrer (der Kleinen und Geringen) schliesst sich V. 8. 9 nicht in dem besten Zusammenhang der schon aus der Bergrede (5, 29 f.) bekannte Ausspruch von dem Aergerniss, welches man an sich selbst, sei es am Fuss oder am rechten Auge, vorfindet. Aber ohne Rücksicht auf diese Unterbrechung (des Bearbeiters?) wird Vs. 10 f. das zu Anfang bezeichnete Thema weiter ausgeführt. Man soll auch die geringsten Gläubigen nicht verachten, weil ihre Engel immerfort das Angesicht des himmlischen Vaters sehen, und weil der himmlische Vater den Untergang Eines von diesen Geringsten nicht will (Vs. 10—14). So sei man auch milde gegen Vergehungen der Brüder (Vs. 15—17). Die Gemeinde hat die Gewalt, welche 16, 19 zuerst dem Petrus ertheilt wurde, dass, was die auf Erden bindet oder löst, im Himmel gebunden oder gelöst sein wird. Diese höchste Gewalt wird den Aposteln offenbar nur insofern gegeben, als sie die schon bestehende christliche *Gemeinde* sind, wesshalb auch sogleich gesagt wird, dass zwei oder drei Gläubige Das erhalten sollen, was sie in Einmüthigkeit erbitten, dass Christus bei einer Versammlung von Zweien oder Dreien in seinem Namen gegenwärtig sein wird (Vs. 18—20). Ist in dieser Rede die Ermahnung zur Versöhnlichkeit so bedeutend hervorgetreten, so begreifen wir die Frage des Petrus, ob man seinem Bruder gar siebenmal vergeben solle [1]; worauf Jesus erklärt, dass man 77 *mal* vergeben soll, und diese Pflicht der Versöhnlichkeit in dem Gleichniss des Knechts, der die ihm selbst widerfahrene Milde seinem Mitknecht nicht erwies, anschaulich darlegt (Vs. 21—35). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass diese ganze Rede (vielleicht mit Ausschluss von Vs. 8. 9) der Grundschrift angehört [2]. Sie eröffnet uns noch am Schluss der galiläischen Wirksamkeit die Aussicht in die Verhältnisse der nach dem Tode Christi bestehenden Gemeinde.

---

1) Es ist gar nicht nöthig, mit *Köstlin* a. a. O. S. 60, vor dieser Frage des Petrus für die angebliche Redensammlung aus Luk. 17, 4 und dem Hebräerevangelium (bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2) die Erklärung Jesu zu ergänzen, wenn ein Bruder sich 7 mal des Tages verfehle, so müsse man ihm auch 7 mal vergeben. Wie könnte Petrus dann noch fragen, *ob* man dem Bruder 7 mal vergeben solle?

2) Vgl. Vs. 17 ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης mit 5, 46. 47; Vs. 6 ἕνα τῶν μικρῶν τούτων (Vs. 10. 14) mit 10, 42; Vs. 18 mit 16, 9.

C. Jesu Reise nach Jerusalem und letzte Schicksale: Cap. 19—28.

1. Lehrhafte Gespräche und Reden Jesu 19, 1—20, 28.

Ist die Reise Jesu nach Jerusalem bereits 16, 21 als eine Nothwendigkeit ausgesprochen, so tritt Jesus dieselbe nun wirklich an. Er zog, heisst es 19, 1, hinweg von Galiläa und kam in die Grenzen von Judäa jenseit des Jordans [1]). Auch hier folgt ihm viel Volk nach, und er heilt dasselbe. Aber auch hier treten wieder Pharisäer, und zwar wie 16, 1 als *πειράζοντες*, mit der verfänglichen Frage an ihn, ob es erlaubt sei das Weib aus jeder Ursache zu entlassen, was eine pharisäische Schulmeinung (des R. Hillel) war. Jesus verwirft dieselbe, indem er auf die ursprüngliche Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes hinweist (1 Mos. 2, 24); und als sich die Pharisäer auf die *mosaische* Verordnung über den Scheidebrief 5 Mos. 24, 1 berufen, erklärt er dieselbe für eine erst später zu dem Ursprünglichen hinzugekommene Erlaubniss wegen der Herzenshärtigkeit des Volks. Ferner beschränkt er das Recht der Ehescheidung auf den Fall des Ehebruchs (wie 5, 32). Was Jesus dort den Jüngern gesagt hatte, das sagt er hier noch einmal den Pharisäern. Von der Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes nehmen die Jünger Veranlassung zu der Aeusserung, dass dann am Ende die Ehelosigkeit rathsam sei, und Jesus billigt allerdings Solche, die sich um des Himmelreichs willen zu Eunuchen *gemacht* haben. Bei aller Heiligkeit der Ehe hat doch auch die *Ehelosigkeit* innerhalb des Christenthums besondern Werth (Vs. 10—12). Aber gleichwohl tritt die Anerkennung der Ehe wieder in der gleich folgenden Segnung der Kinder hervor (Vs. 13—15). — Ist die Ehe bisher der Mittelpunct der Erzählung gewesen, so geht das Folgende auf das Verhältniss zum *Besitz* und Reichthum ein. Es ist dieses schon bei dem reichen Jüngling der Fall, der sich bei seinem aufrichtigen Streben, den Weg zur Seligkeit einzuschlagen, gleichwohl an den Worten Jesu stösst, dass er, um vollkommen zu sein, seine Habe verkaufen, den Armen geben und ihm nachfolgen solle (Vs. 16—22). Die lehrhafte Bedeutung dieser Erzählung geht schon aus dem folgenden Gespräch Jesu mit den Jüngern hervor. Ist der Reichthum ein so grosses Hinderniss der Seligkeit, dass ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Himmelreich eingeht, so ist die Frage der Jünger begreiflich, wer dann noch selig werden könne, und die Erklärung Jesu, dass das bei Menschen unmöglich und nur bei Gott möglich ist (Vs. 23—26). In demselben Thema bewegt sich auch die Frage des Petrus, was denn den Jüngern dafür werden solle,

1) „Judäa jenseit des Jordans" kann wohl nur Peräa sein, im Unterschiede von dem eigentlichen Judäa, dessen Grenzen übrigens nach Ptolemäus 5, 16, 9 auch bis über den Jordan hinüber reichten. *Delitzsch* hat jetzt in s. Schrift über Matthäus S. 102 seine frühere, von *Köstlin* a. a. O. S. 65 gebilligte Meinung selbst aufgegeben, dass vom Standpuncte des Ostjordanlandes aus das eigentliche Judäa als πέραν τοῦ Ἰορδάνου bezeichnet werde. Das Richtige findet man auch bei *Meyer*.

dass sie Alles aufgegeben hatten um Jesu nachzufolgen? Jesus weist auf die Zeit der Wiedergeburt hin, bei welcher sie Vergeltung erhalten werden. Wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, werden auch sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten, und Jeder, der Häuser, Geschwister, Eltern, Kinder, Aecker um Jesu willen verlassen hat, wird reichliche Vergeltung und ewiges Leben ererben. Aber Viele werden dann aus den Ersten zu den Letzten, aus den Letzten zu den Ersten werden (Vs. 27—30). Da es sich hier ganz um die künftige Vergeltung in dem Messiasreiche handelt, so ist es, wie *de Wette* richtig bemerkt, unmöglich, das Verhältniss der Ersten und der Letzten 19, 30 *zeitlich* zu fassen, auf den frühern oder spätern Zutritt zu jenem Reiche zu beziehen. Es findet hier vielmehr offenbar ein Verhältniss des Ranges statt, so dass Diejenigen welche innerhalb der messianischen Gemeinde auf den Vorrang Anspruch machen (vgl. 18, 1), den niedrigsten Rang erhalten werden, während die Demüthigen und Niedrigen zu dem höchsten Rang erhoben werden sollen (vgl. 23, 11. 12). Diese Wahrheit schärft Jesus den Aposteln ein, damit sie sich nicht wegen des in Aussicht gestellten Vorrangs überheben sollen, zumal da Petrus sich so eben nach der Vergeltung erkundigt hat, welche sie zu erwarten haben. — Ganz anders verhält es sich mit dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg 20, 1—16, welches diesen Ausspruch über die Ersten und die Letzten erklären soll. Es wird hier ja erzählt, wie ein Hausherr den Arbeitern auf seinem Weinberg, obgleich nicht alle von Tagesanfang an thätig gewesen waren, Einige erst in der dritten, sechsten, neunten, oder auch eilften Tagesstunde berufen sind, den gleichen Lohn auszahlt. Es soll hier also der erklärliche Anstoss der frühern Arbeiter gehoben werden, dass die spätern mit ihnen ganz dieselbe Belohnung erhalten. Wenn nun das Gleichniss schliesst *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι· πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, so ist hier der Ausspruch 19, 30 ganz anders, nämlich auf ein zeitliches Verhältniss, gewendet. Die Ersten und die Letzten sind nicht mehr die Höhern oder Geringern innerhalb der messianischen Gemeinde, sondern offenbar die zeitlich früher berufenen Juden und die zeitlich später berufenen Heiden. Wird der Ausspruch so gedeutet, so passt er doch nicht einmal recht zu dem Gleichniss selbst, welches gar nichts von einer Erniedrigung der Ersten und Erhöhung der Letzten, sondern nur ihre völlige Gleichstellung enthält. Steht also das Gleichniss in einem solchen Missverhältniss zu dem Ausspruch, welchen es erklären soll, selbst trotz der veränderten Fassung desselben, so ist hier der Zusatz, dass Viele berufen, Wenige auserwählt sind, vollends nicht erklärlich. Anstatt mit *Meyer* bei den Auserwählten an Auserkorene unter den *πρώτοις* und *ἐσχάτοις* überhaupt, d. h. unter allen Berufenen zu denken, also in die Gleichstellung der nur durch frühere oder spätere Berufung unterschiedenen Gläubigen wieder das Rangverhältniss 19, 30 hineinspielen zu lassen, sollte man vielmehr mit *de Wette* offen eingestehen, dass diese Worte, welche 22, 14 ganz an ihrem Orte sind, hier unpassend stehen. Wer hat denn nun aber dieses Gleichniss hinzugefügt, welches sich mit dem Ausspruch,

den es erklären soll, trotz seiner abweichenden Fassung, schlechterdings nicht in Einklang bringen lässt? Offenbar der *Bearbeiter*. Während 19, 28 noch das strenge Judenchristenthum der Grundschrift durchblickt, welches nur die zwölf Stämme Israels als die messianische Gemeinde kennt, so rechtfertigt das Gleichniss gegen judenchristliche Vorurtheile die Gleichberechtigung der Heidenchristen (vgl. 2, 1 f. 8, 11. 12. 12, 21). Von der Hand des Bearbeiters wird auch die dritte Vorhersagung des Leidens und Auferstehens 20, 17—19 herrühren. Wenn Jesus, als er nach Jerusalem hinaufzieht, die Zwölf noch einmal allein nimmt, um ihnen sein künftiges Leiden in der Hauptstadt zu offenbaren, so vermisst hier *Köstlin* a. a. O. S. 73 mit Recht jede Rücksicht auf das Vorhergehende, aus dem man ja schon weiss, dass Jesus nach Jerusalem zieht. Und mussten wir schon an der Ursprünglichkeit der zweiten Vorherverkündigung in Galiläa 17, 22. 23 zweifeln, so ist die dritte noch bedenklicher. Die beiden Wiederho*lungen* der Vorherverkündigung des Leidens und Auferstehens müssen von dem Bearbeiter herrühren, welchem die einfache und wohl veranlasste Vorhersagung 16, 19 nicht mehr genügte. Sie beziehen sich daher auch beide auf einander, und zwar gerade durch Das, was sie (abgesehen von der grössern Ausführlichkeit der letztern) unterscheidet, dass die eine in Galiläa, die andre auf der Reise nach Jerusalem gegeben wird. Muss man auch die letzte Vorhersagung aus dem Ganzen herausnehmen, wenn man den ursprünglichen Zusammenhang der Grundschrift wieder finden will, so erklärt sich ihre Einfügung auch mit aus einer Rücksicht auf das Folgende, wo vom Leidenskelch Jesu *die Rede ist.* — Erst bei der Bitte der Gattin des Zebedäus um die *beiden* Ehrenplätze im Messiasreich für ihre Söhne und der Antwort Jesu (20, 20—28) hört die Einschaltung des Bearbeiters (20, 1—19) auf; und in dieser Erzählung haben wir die ursprüngliche, sich unmittelbar an 19, 30 anschliessende Erläuterung des Ausspruchs 19, 30, dass die Letzten die Ersten, und die Ersten die Letzten sein werden. Als die beiden Zebedaiden, trotz der Erinnerung an den Kelch, welchen Jesus zu trinken hat, auf ihrem ehrgeizigen Verlangen bestehen und denselben Kelch zu trinken sich getrauen, antwortet Jesus, dass sie zwar seinen Kelch trinken sollen (d. h. offenbar doppelsinnig den Kelch des Leidens und des heil. Mahls), dass es aber nur dem Vater zusteht, die beiden Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken des Messias zu verleihen. Die übrigen Apostel zürnen über das ehrgeizige Verlangen ihrer Genossen, auf welches sich die weitere Rede Jesu bezieht. Nicht, wie bei den Heiden, in der Herrschaft über Andre, sondern vielmehr in der Erniedrigung zum Diener und Knecht Andrer soll sich die Grösse und der Vorrang bei den Christen erweisen, wie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zur Erlösung Vieler dahinzugeben. Gewiss kann es keine schönere Erläuterung des Ausspruchs 19, 30 geben, als diese. Die Zebedaiden wollten ja gerade πρῶτοι sein im Messiasreich, und Jesus stellt hier als den Weg zu wirklicher Erreichung dieses Ziels die Demuth und Selbsterniedrigung auf, den Satz Vs. 27, welcher schon an sich über die Einschaltung 20, 1—19

hinaus unmittelbar auf den Ausspruch 19, 30 zurückweist. Wie also in der Grundschrift der Ausspruch über die Heiligkeit der Ehe in der Erzählung 19, 13 — 15 seine geschichtliche Erläuterung hatte, so fand auch zwischen dem Ausspruch 19, 30 und unsrer Erzählung dasselbe Verhältniss statt.

2. Einzug in Jerusalem 20, 29 — 21, 16.

Nach diesen Abschnitten, welche in ihrer geschichtlichen Form gleichwohl die lehrhafte Absicht durchblicken lassen, die christliche Ansicht von der Ehe, dem Besitz und dem Vorrang darlegen, geht unser Evangelium nun zu der Erzählung *des Einzugs Jesu in Jerusalem* über. Man kann es nur natürlich finden, dass den Uebergang zu diesem Einzuge in die Hauptstadt nicht der Einzug, sondern der Auszug aus Jericho bildet, welcher uns noch kein Recht giebt, mit *Köstlin* a. a. O. S. 73 die Perikope 20, 29 — 34 für eine Einschaltung zu erklären. Auch hier wird wie 19, 1 die Nachfolge einer grossen Volksmenge berichtet, und dieses Gefolge wird noch durch zwei Blinde vermehrt, welche Jesus, als er vorüberzieht, heilt. Als der Zug nun in die Nähe von Jerusalem nach Bethphage an den Oelberg kommt, schickt Jesus zwei Jünger nach dem nahen Flecken, um eine Eselin, welche hier angebunden ist, nebst ihrem Füllen abzuholen. Hierzu wird 20, 4. 5 in dem bekannten alttestamentlichen Pragmatismus *des* Bearbeiters bemerkt, es sei geschehen zur Erfüllung der messianischen Weissagung Zach. 9, 9; und die Anführung dieser Stelle lässt bei aller Freiheit ebensowenig die Grundlage der LXX (*πραῦς, ἐπιβεβηκώς, ὑποζύγιον* für עָנִי, רֹכֵב, אֲתוֹנוֹת), als auch die selbständige Berücksichtigung des Urtextes (*ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* anstatt der LXX *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*) verkennen. Rührt diese Anführung offenbar von dem Bearbeiter her, so muss dasselbe auch von einem Zuge der Erzählung gelten, welcher wesentlich mit der buchstäblichen, wörtlichen Fassung dieser Schriftstelle zusammenhängt. Während nämlich die beiden andern Synoptiker ganz der Sache gemäss nur von einem einzigen Eselfüllen reden, auf welchem Jesus in Jerusalem einzieht, so finden wir bei Matthäus eine Eselin nebst ihrem Füllen; hierauf konnte nur ein Schriftsteller kommen, welcher in seinem ängstlichen Pressen des Buchstabens der schon für die ursprüngliche Erzählung vorbildlichen Schriftstelle den hebräischen Parallelismus übersah und die beiden Thiere, die er in den Worten עַל־חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת fand, auch in die Erzählung hineintrug. Hat er doch schon 4, 13 f. in ähnlicher Weise die Uebersiedlung Jesu nach Kapernaum geschichtlich eingeführt. So zieht Jesus als der ächte Davidssohn unter dem Jubelrufe seines ganzen Gefolges in Jerusalem ein, und diese Stadt wird aufgeregt durch den Einzug des Propheten Jesus von Nazaret in Galiläa (21, 1 — 11). Sein erster Gang ist in das Heiligthum, als dessen Reiniger zu einem *οἶκος προσευχῆς* (Jes. 56, 7) er reformatorisch auftritt (21, 12. 13). Sogleich erregt hier seine Heilthätigkeit und der Hosiannaruf der Kinder den Unwillen der Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche Jesus an das Lob Gottes aus dem Munde der Kinder und Säuglinge erinnern muss (21, 15. 16).

3. Jesus und seine Gegner in Jerusalem 21, 17—22, 46.

Sodann zieht Jesus nach Betbanien, um hier zu übernachten, und als er am nächsten Morgen in die Hauptstadt zurückkehrt, verflucht er einen Feigenbaum am Wege, welcher ihm keine Früchte darbot, so dass er sogleich verdorrt. Den verwunderten Jüngern erklärt er, dass der zweifellose Glaube selbst Berge in das Meer versetzen kann, und dass das gläubige Gebet Erhörung finden wird (21, 17—22). Die thatsächliche Bewährung des Ausspruchs, welchen wir schon 17, 20. 21 fanden, ist die Spitze dieser Erzählung, welche mit dem unfruchtbaren Feigenbaum vielleicht sinnbildlich den Unglauben der jüdischen Volkshäupter andeutet (vgl. 3, 10). Als Jesus nun zum zweiten Mal in das Heiligthum kommt, beginnt eine Reihe von *Streitreden* mit den herrschenden Classen und Secten der Juden, welche sich von 21, 23 bis 22, 46 fortzieht, und zwar dem Kerne nach der *Grundschrift* angehört, aber doch auch beträchtliche Einschaltungen des Bearbeiters enthält. Es sind zunächst die Hohenpriester und Aeltesten des Volks, welche nach der Vollmacht Jesu zu seinem Auftreten fragen. Jesus legt ihnen die Gegenfrage vor, ob die Taufe des Johannes vom Himmel war, oder nur einen menschlichen Ursprung hatte. Da die Priester sich nicht getrauen hierüber Antwort zu geben, so versagt auch Jesus die Antwort auf ihre Frage. Wohl aber führt er das in Anregung gebrachte Auftreten des Täufers zur Beschämung seiner Gegner noch weiter aus durch das Bild von zwei Söhnen, deren einer den Befehl des Vaters anfangs ablehnt, dann aber in Reue erfüllt, während der andre die Erfüllung verspricht, aber nicht ausführt. Können nun die Gegner nicht leugnen, dass nur der Erstere den Willen des Vaters wirklich erfüllt hat, so liegt unmittelbar nahe die Anwendung auf die verschiedene Aufnahme, welche der Täufer bei den vornehmen Priestern und Volksältesten, die keine Busse thaten, und bei den verachteten Zöllnern und Huren fand. So haben Diese den Vortritt zum Himmelreich voraus (21, 13—32). Bewegte sich das Bisherige noch ganz innerhalb der jüdischen Volksthümlichkeit, so geht das folgende Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberg (21, 33—44) ganz über diese Beschränkung hinaus. Sind es auch die Juden, welchen der Weinberg Gottes zur Bearbeitung übergeben ist, welche aber die Gesandten ihres Herrn verfolgten und sogar seinen Sohn tödteten, so sind doch offenbar Nicht-Juden die *ἄλλοι γεωργοί*, welchen der Weinberg nun übergeben wird. Die Uebertragung des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden ist also der Grundgedanke dieses Gleichnisses [1]). Und schon in dieser Grundansicht erkennen wir den Bearbeiter, welchen auch das Missverhältniss des Gleichnisses zu seiner

---

1) Matth. 21, 43 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Dieses ἔθνος will *Köstlin* a. a. O. S. 25 auf die christliche Gemeinde nicht als auf eine neue, ausserjüdische Nation, sondern bloss als auf eine grössere Gesammtheit im Gegensatz zu der Kaste der Hierarchen beziehen. Allein der Gegensatz von ἔθνος zu der jüdischen Volksthümlichkeit liegt zu nahe, als dass man ihn verleugnen dürfte.

geschichtlichen Veranlassung verräth. Je mehr das Gleichniss sich auf die aufrührerische Gesammtheit des jüdischen Volks bezieht, desto mehr wird der 21, 31—32 aufgestellte Gegensatz seiner ungläubigen vornehmen und seiner gläubigen niedern Volksklassen aufgegeben, desto mehr werden die Hierarchen, was sie im Vorhergehenden nicht sind, die Vertreter des ganzen Judenvolks. Fühlen sie sich nun nach Vs. 45. 46 als solche durch das Gleichniss getroffen, so wird hier doch wieder ganz im Einklang mit der ursprünglichen Darstellung bemerkt, dass sie das Volk scheuen mussten, welches Jesum für einen Propheten hielt. So sondert sich also das Gleichniss Vs. 33—44 als eine verschiedenartige Einschaltung von der Grundschrift ab, in welcher auf 21, 32 sogleich der Schluss 21, 45. 46 passend *folgte*. Derselbe Bearbeiter fügt auch dem Abschluss des Gesprächs mit den Hierarchen noch eine ähnliche Parabel hinzu, von dem hochzeitlichen Mahl 22, 1—14. Es sind offenbar die Juden, welche zuerst geladen werden, aber sich entschuldigen und die königlichen Knechte misshandeln und tödten; und wenn der Herr sie dafür tödten und ihre Stadt verbrennen lässt, so bezieht sich das offenbar, wie auch *Köstlin* a. a. O. S. 67 anerkennt, auf die Zerstörung Jerusalems. Wenn nun der König andrerseits an die Stelle der Geladenen, welche nicht würdig waren, alles Volk von den Durchgängen der Strassen einladen lässt, so hat schon der Verfasser der clementinischen Homilien die Beziehung auf die Heiden richtig erkannt, indem er (VIII, 22) die Durchgänge geradezu die *διεξόδους τῶν ἐθνῶν* nennt; und wenn unter diesen Geladenen Einer verstossen wird, weil er kein hochzeitlich Kleid hat, so finden wir hier gleichfalls noch die richtige Erklärung *ὅπερ ἐστὶν βάπτισμα* [1]). So sind unter den vielen berufenen Heiden doch nur wenige auserwählt. Während in der Grundschrift 22, 46 noch wenigstens das jüdische Volk Jesu anhängt, so wird es hier als im Ganzen und Grossen unwürdig dargestellt, so dass die Heiden anstatt seiner berufen werden müssen. Dieses ist wesentlich die Ansicht des Bearbeiters. — Auf die Zurechtweisung der Hierarchen folgt das Auftreten der *Pharisäer*, welche 21, 45 nur nebenbei genannt waren. Nachdem Jesus die von ihren Schülern und den Herodianern vorgelegte Frage über die Steuer an den römischen Kaiser so treffend mit Hinweisung auf das Gepräge der Münze beantwortet hat, treten auch diese Gegner ab (22, 15—22). — An demselben Tage kommen auch die Pharisäer, welche die Auferstehung leugnen, zu Jesu mit der verwickelten Frage über die Levirats-Ehe [2]), wem ein Weib in der Auferstehung angehören werde, welches sieben Brüder nach einander geheirathet hatten. Jesus rügt diese Frage als eine Nichterkenntniss der Schrift und der Kraft Gottes, da bei der Auferstehung das geschlechtliche Verhältniss ganz aufhören wird, und da der Gott Abrahams,

---

1) *Baur* Kanon. Evv. S. 442 denkt an die Beschneidung.

2) In dem ἐπιγαμβρεύσει Vs. 24 möchte ich keineswegs mit *Delitzsch* (Matthäus S. 14) und *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 520 f.) eine unverkennbare Benutzung des Urtextes 5 Mos. 25, 5 (יִבְּמָהּ) finden. Bei der freiern Erwähnung der Gesetzesbestimmung lag es ja so nahe, diesen einfachen Ausdruck für die Levirats-Ehe zu gebrauchen, vgl. die LXX 1 Mos. 38, 8.

Isaaks und Jakobs (2 Mos. 3, 6) nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist. Das Volk erstaunt über diese Lehre (22, 23—33). — Als die Pharisäer hören, dass auch die Sadducäer zum Schweigen gebracht sind, versammeln sie sich, und ein Gesetzeslehrer unter ihnen wirft in versuchender Absicht die Frage auf, welches Gebot das grösste in dem Gesetze sei. Jesus erklärt hierfür das der Liebe Gottes (5 Mos. 6, 4 f.) und des Nächsten (3 Mos. 19, 18), weil in diesen beiden Geboten das ganze Gesetz und die Propheten hängen (22, 34—40). — Als nun die Pharisäer versammelt sind [1]), legt ihnen Jesus die Gegenfrage vor, wessen Sohn der Messias sei; und als sie antworten, er sei Davids Sohn, treibt er sie durch die Schriftstelle Ps. 110, 1 in die Enge, wo David den Messias als seinen Herrn anredet. Da die Gegner hierauf keine Antwort geben können, so wagt von Stund an Niemand mehr eine Frage an ihn zu richten (22, 41—46). Die Streitreden sind also zu ihrem Abschluss gekommen, nachdem die jüdischen Hierarchen und Schulhäupter vollständig zum Schweigen gebracht sind. Scheidet man die Einschaltungen des Bearbeiters (21, 33—44. 22, 1—14) aus, so haben die einzelnen Verhandlungen ein passendes Ebenmass.

4. Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer Cap. 23.

Nachdem Jesus alle seine Gegner zurückgewiesen hat, schliesst er sein ganzes Verhältniss zu jenen Gegnern in einer ergreifenden *Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer* Cap. 23 ab, welche in *allem Wesentlichen* sicher zu den ursprünglichsten Bestandtheilen dieses Evangelium gehört. Nur in der Einleitung Vs. 1 zeigt sich uns wieder die alte Unklarheit, dass eine Rede, welche nach ihrem Inhalt (Vs. 8. 10) nur an die Jünger gerichtet sein kann, zugleich auch an die *ὄχλοι* (vgl. 5, 1) gerichtet sein soll, und auch am Schlusse lässt sich ein Zusatz des Bearbeiters nicht verkennen. Den Eingang Vs. 2—12 bildet die Ermahnung, den Schriftgelehrten und Pharisäern auf dem Stuhle Mosis und der Propheten in dem was sie sagen, aber nicht in dem was sie thun nachzufolgen. Denn ihren Worten entspricht die That nicht. Ihr Leben soll also nicht das Vorbild der Christen sein, welche sich als Brüder Alle gleich achten und weder Rabbi noch Vater, noch Meister nennen lassen sollen, da ihr einziger Vater im Himmel, und ihr einziger Lehrer und Meister Christus ist, und durch Selbsterniedrigung sollen sie erhöht werden. Sodann geht die Rede Vs. 13

1) 22, 41 Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων. *Köstlin* a. a. O. S. 73 findet diesen Ausdruck sehr auffallend, weil schon Vs. 34 gesagt war οἱ δὲ Φαρισαῖοι, ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. Also nehme Vs. 41 gar keine Rücksicht auf das Vorhergehende. Allerdings tritt hier die Verhandlung mit einem pharisäischen Gesetzeslehrer dazwischen, und man würde Vs. 41 eher οὖν statt δέ erwarten. Aber ist das ein so wesentlicher Unterschied? Kann die Gegenfrage Jesu nicht auch als eine nachträgliche Ergänzung (δέ) der Vorfälle bei der Versammlung der Pharisäer angesehen werden?. Es ist ganz derselbe Fall, wenn Luk. 11, 14 f. schon Volkshaufen zugegen sind, und doch 11, 29 noch ausdrücklich bemerkt wird: τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν.

— 32 zu einem siebenfachen Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer über. Es wird namentlich gerügt, dass sie das Himmelreich vor den Menschen verschliessen, dass sie nach Proselyten jagen, nichtverbindliche und verbindliche Eide in ungehöriger Weise unterscheiden, die Aeusserlichkeiten des Gesetzes, wie des Zehnten, strenge festhalten, aber das Schwere und Sittliche in ihm unterlassen, dass ihr Aeusseres dem Innern nicht entspricht, da sie Gräber der Propheten und Gerechten in Ehren halten, und doch durch ihr Betragen in der Gegenwart das Mass der Väter voll machen. Wie sie sich durch diese Erfüllung des Masses das Gericht Gottes zuziehen, legt der energische Schluss der Rede Vs. 33 — 36 dar. Damit sie dem Gericht verfallen sollen, sendet der Messias zu ihnen Propheten, Weise *und* Schriftgelehrte, welche sie kreuzigen und tödten, in ihren Synagogen geisseln und von Stadt zu Stadt verfolgen werden, damit auf sie alles gerechte Blut komme, was auf Erden vergossen ist, von dem gerechten Abel bis zu Zacharias, dem Sohne des Barachias, welchen sie zwischen dem Tempel und dem Altar ermordet haben [1]). Alles dieses wird über das gegenwärtige Geschlecht kommen. Bis hierher gehört die Rede, deren höheres Alter auch *Köstlin* im Allgemeinen mit Recht behauptet (a. a. O. S. 52 f.), gewiss der Grundschrift an, da sie sich ganz in den Gedanken und Zeitverhältnissen derselben bewegt. Ihre Voraussetzung ist ja das unveränderte Fortbestehen der jüdischen Verhältnisse, auf dem Stuhl des Moses und der Propheten bleiben die Schriftgelehrten und Pharisäer ungestört (Vs. 2 f.). Auf alle die Veränderungen, welche durch die Zerstörung Jerusalems in das jüdische Volksleben kamen, wird nicht die geringste Rücksicht genommen, wie man bei einer Aufzeichnung nach jenem Ereigniss wohl erwarten dürfte. Im Gegentheil wird Vs. 16 f. noch das Fortbestehen des jüdischen Tempels unbedenklich vorausgesetzt, und die ganze Rede ahnt noch gar nichts von einer Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt (welche für den Bearbeiter so sehr in den Vordergrund tritt), dass sie

1) Ich glaube nicht der gewöhnlichen Annahme über den *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* 23, 35 folgen zu müssen, es sei der Sohn des *Jojada* dieses Namens, welcher nach 2 Chron. 24, 20 auf Befehl des Königs Joas ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου gesteinigt wurde. Sagt man auch, dieser Mord sei als der letzte Prophetenmord angesehen, weil die Chronik am Ende des Kanons steht, und die Angabe des Barachias sei ein Versehen, welches aus der Verwechselung mit dem bekannten Propheten Zacharias (Zach. 1, 1) entstand: so ist doch Beides weit hergeholt, und man muss hier offenbar wegen ἐφονεύσατε an einen Mord denken, an welchem die Schriftgelehrten und Pharisäer der Gegenwart noch betheiligt waren. Noch weniger ist freilich an den wenig bedeutenden *Ζαχ.* υἱὸς Βαρούχου zu denken, welcher nach Josephus de bello jud. IV, 6, 4 erst im jüdischen Kriege ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ ermordet wurde; zumal da die Grundschrift, welcher diese Stelle angehört, noch vor dem jüdischen Kriege verfasst ist. Ich halte es daher auch jetzt noch, wie in meinen Krit. Untersuch. S. 155, trotz des Widerspruchs in den Theol. Jahrb. 1851, S. 505, welchen ich Theol. Jahrb. 1852, S. 416 beantwortet habe, für das Einfachste und Wahrscheinlichste, an *Zacharias den Vater des Täufers* zu denken, welcher nach einer alten Ueberlieferung auf Befehl des Herodes im Vorhof des Tempels ermordet wurde. So das Protevang. Jacobi c. 23, die Gemeinden von Lugdunum und Vienne (um 177) bei Eusebius K.G. V, 1, p. 157 ed. Schwegler, vielleicht auch Tertullian Scorp. c. Gnost. C. 8.

die Christen entschieden ermahnt, sich nach den Worten der Schriftgelehrten und Pharisäer zu richten. Je weniger diese Ermahnung auf Heidenchristen passt, desto mehr schliesst sich diese Rede den frühern, wie Cap. 5—7. 10, an, welche gleichfalls nur eine innerjüdische Verbreitung des Christenthums kennen. Auch die Verfolgungen der christlichen Propheten, Weisen und Schriftgelehrten Vs. 34 f. geschehen ja noch ganz, wie 10, 17 f., auf jüdischem Gebiet [1]). Das Gericht Vs. 36, welches noch über das gegenwärtige Geschlecht kommen soll, kann daher schlechterdings nicht die Zerstörung Jerusalems sein, sondern nur dasselbe messianische Gericht, welches 3, 10—12. 10, 15. 11, 21 f. 16, 27 in Aussicht gestellt wird. Aber lässt sich diese Auffassung auch durch den Schluss Vs. 37—39 durchführen? *Köstlin*'s scharfsinniger Versuch hat mich eher in der Annahme des Gegentheils bestärkt. Es werden hier ja nicht mehr die Schriftgelehrten und Pharisäer als Prophetenmörder angeredet, sondern an ihre Stelle tritt Jerusalem schlechthin, die Stadt, welche die Propheten mordet und die Gottgesandten steinigt, deren Angehörige Jesus so oft vergeblich versucht hat, wie eine Henne die Küchlein unter ihre Flügel, zu versammeln. Ist es zufällig und unbedeutend, dass hier das Widerstreben gegen die Absicht Jesu von den Schriftgelehrten und Pharisäern auf die Hauptstadt des jüdischen Volks übertragen wird? Ist dieses nicht derselbe Fall, wie in dem Gleichniss der aufrührerischen Arbeiter im Weinberg 21, 33 f. im Verhältniss zu der vorhergehenden Rüge der jüdischen Hierarchen? Sind die Kinder von Jerusalem, welche sich nicht um Jesus versammeln wollten, nicht die Mehrzahl des jüdischen Volks, welche nur der Bearbeiter als unempfänglich für das Christenthum vorstellt? Könnte man an sich auch bei der Hauptstadt hauptsächlich nur an ihre pharisäischen Tonangeber denken, so liegt doch im Folgenden schon deutlich das Strafgericht der Zerstörung dieser Stadt. Die Worte Vs. 38 *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος* [2]) lassen keine andre Erklärung zu. Ist die Wiederkehr des Messias in der Grundschrift der Eintritt des Gerichts über seine pharisäischen Gegner, so ist sie hier vielmehr als Erlösung der Juden von der Verwüstung ihres Hauses aufgefasst, und diese Verwüstung der Stadt (oder des Tempels?) ist schon als das vorhergehende Gericht von der Wiederkunft Christi getrennt worden. Den wiederkommenden Messias sollen die Juden ja freudig als Erretter begrüssen (Vs. 39). Erst wenn man Vs. 38 auf die Zerstörung von Jerusalem bezieht, erhält die ganze Stelle ihr Licht. Noch lange nach der Zerstörung der heiligen Stadt hielt man ja an dem Glauben fest, dass Christus auf ihren Trümmern wieder erscheinen und von den Juden,

1) Als Bestandtheil der Grundschrift erweist sich die Rede auch im Einzelnen. Vgl. den Namen ὑποκριταί Vs. 14 f. mit 6, 16. 15, 7; γεννήματα ἐχιδνῶν Vs. 33 mit 3, 7 (12, 34); ὁδηγοὶ τυφλοί Vs. 24 mit 15, 14. Dazu vgl. Vs. 5 mit 6, 1 f.; Vs. 11 mit 20, 26 f.; Vs. 16 mit 5, 33 f.

2) So liest mit Recht *Tischendorf*, während *Lachmann* und *Meyer* das ἔρημος auslassen, obwohl es durch Irenäus, Clemens v. Alex., Origenes bezeugt ist. Auch *Köstlin* neigt sich zu der letztern Annahme. Aber was soll denn anders als die Verwüstung der Stadt gemeint sein, wenn der göttliche Schutz dem Hause der Bewohner von Jerusalem entzogen wird?

erkannt werden solle. Mit der Wiederkunft Christi ... die Wiederaufbauung dieser Stadt beginnen ... hatten, ... Justin die ... So konnte es also der Bearbeiter nicht unterlassen, das Vs. 36 angedrohte Strafgericht durch die bereits eingetretene Zerstörung von Jerusalem auszuführen. Die weitere Auseinandersetzung dieser Zerstörung und der Wiederkunft Christi giebt er in dem ihm ganz eigenthümlichen Abschnitt Cap. 24. 25.

5. Die eschatologischen Reden Cap. 24. 25.

Die lange Rede Cap. 24. 25 geht von einer Weissagung über den Untergang des Tempelgebäudes aus und von der Frage der Jünger nach den Zeichen der Wiederkunft Christi und des Weltendes. Jesus entwickelt zunächst 24, 4—14 ganz übersichtlich die zukünftigen Ereignisse bis zum Ende hin, das Auftreten Solcher, die sich fälschlich für den Messias ausgeben, den Eintritt grosser Kriege nebst Hungersnoth und Erdbeben. Alles das ist nur der Anfang der Geburtswehen des Messiasreichs. Dann wird man die Christen verfolgen und tödten, sie werden allen Heiden verhasst sein. Viele werden in Aergerniss verfallen, einander überliefern und hassen, falsche Propheten werden auftreten und Viele verführen. Und weil die Ungesetzlichkeit erfüllt wird, wird die Liebe der Meisten erkalten. Nur wer bis zum Ende ausharrt, wird erlöst werden. Und das Evangelium wird in der ganzen Welt verkündigt werden. Dann wird das Ende kommen. Das Auftreten falscher Messiasse, Krieg, Hungersnoth, Erdbeben, heidnische Christenverfolgungen, die Predigt des Evangelium in der Heidenwelt gehen also der Wiederkunft Christi vorher. Nach dieser allgemeinen Angabe wird sodann eine genauere Schilderung gegeben, zunächst der vorangehenden Bedrängniss (24, 15—28). Wenn man also den Gräuel der Verwüstung (Dan. 9, 27) an dem heiligen Orte stehen sieht[2], so sollen sich die Bewohner von Judäa flüchten, und man bete, dass die Flucht nicht in den Winter oder auf den Sabbat falle. Nur um der Auserwählten willen werden die Tage dieser grossen Bedrängniss verkürzt werden. Während derselben lasse man sich nicht irre machen durch die Wunder und Zeichen der falschen Messiasse

1) Vgl. Dial. c. Tr. c. 40, p. 259, c. 80, p. 306. 307, c. 85, p. 312. Vgl. meine Krit. Unters. S. 123.

2) Das οὖν Vs. 15 darf man gewiss nicht mit *de Wette*, *Köstlin* a. a. O. S. 16 f. auf das Eintreten des τέλος selbst beziehen, sondern es kann nur auf die kriegerischen Scenen vor dem τέλος Vs. 6—8, auf die Zeit der ἀρχὴ ὠδίνων zurückverweisen. Vs. 14 macht in der That einen Abschluss, da man hier zu dem Ende selbst gelangt, während die jüdischen Kriegszeiten Vs. 15—22 dem τέλος vorhergehen. Desshalb darf man aber auch nicht mit *Köstlin* zwischen Vs. 14 u. 15 einen ganzen Abschnitt als ausgefallen denken, der die Ankündigung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως durch Weissagung von Ereignissen, welche die Entweihung des Tempels vorbereiteten, eingeleitet haben soll. Wohl aber muss man den treffenden Nachweisungen *Köstlin*'s a. a. O. S. 18 f. 114 f. völlig zugeben, dass sich die ψευδόχριστοι und das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως nur auf die jüdische Geschichte bis zur Zerstörung des Tempels durch Titus beziehen können. Diese Nachweisungen stellen den richtigen Zeitpunct der Abfassung unsers Evangelium zwischen den J. 70 und 80 fest und gehören zu den gelungensten Abschnitten des *Köstlin*'schen Werks.

und Propheten. Die Erscheinung des wahren Messias erfolgt vielmehr, *wie* ein von Osten nach Westen leuchtender Blitz, wie die Herabkunft von Adlern über das Aas. Diese Wiederkunft Christi wird nun 24, 29—31 näher beschrieben. Sogleich nach der Bedrängniss jener Tage wird die Sonne sich verdunkeln, der Mond seinen Glanz verlieren, die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Himmelsmächte wanken. Dann wird das Zeichen des Menschensohns im Himmel sichtbar werden, und alle Stämme der Erde werden wehklagen, wenn sie den Menschensohn in seiner Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Er wird seine Engel mit lautem Drommetenschall senden, um die Auserwählten von allen Weltgegenden her zu versammeln. Hieraus ergeben sich Folgerungen für die Erwartung der Wiederkunft Christi 24, 32—51. Man achte auf die Vorzeichen der Nähe des Weltendes, welches noch eintreten wird, ehe das gegenwärtige Geschlecht dahin ist (Vs. 34), obwohl nicht einmal der Sohn *die* Stunde weiss. In der Erwartung jener Wiederkunft soll der Christ stets wach und des Herrn gewärtig sein. Die Fassung, in welcher man den Herrn erwarten soll, wird weiter in dem Gleichniss von den klugen und den thörichten Jungfrauen (25, 1—13), von den anvertrauten Talenten (25, 14—30) dargestellt. Endlich wird 25, 31—46 das Gericht geschildert, welches Christus bei seiner Wiederkunft halten wird. Wenn der Menschensohn mit seinen Engeln gekommen ist und auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, werden alle Völker vor ihm versammelt werden. Wie ein Hirt wird er sie von einander *scheiden, die* Schafe zur Rechten, die Böcke zur Linken stellen. Selbst *ein Ausleger*, wie *Meyer*, bezieht dieses Gericht noch immer auf die Christen, und zwar auf sie allein, als würde hier die Versammlung der Auserwählten (24, 31) ausgeführt. Allein es ist nicht einmal die gewöhnliche Ansicht richtig, dass hier die ganze, auch nicht-christliche Menschheit gerichtet werde. Das Gericht über alle Nationen, wobei man zunächst an die Heiden, aber ohne Ausschluss der ungläubigen Juden, denken muss, ist vielmehr deutlich auf die Nicht-Christen beschränkt und von der vorher erwähnten Versammlung der Auserwählten wesentlich verschieden. Die ἔθνη werden ja selig gesprochen oder verdammt, je nachdem sie den Bekennern Christi Wohlthaten erwiesen haben oder nicht (25, 40. 45); die Gerichteten können also nur von den Christen verschieden sein, zumal da sie jede frühere Kenntniss des Herrn ableugnen. Sollen schon nach Paulus 1 Kor. 6, 2 die Heiligen die Welt richten, so wird hier die nicht-christliche Welt nach ihrem Benehmen gegen die Auserwählten gerichtet. Es hat gar nichts auf sich, dass auch die Nicht-Christen, die sich gegen Christen gerecht und wohlthätig erwiesen haben, unter die zur Erbschaft des Reichs Auserwählten aufgenommen werden (25, 34). Selbst die Offenbarung Johannis kennt ja 21, 24 Heiden, die im Licht des neuen Jerusalem wandeln. Und es ist ganz in der Ordnung, dass der Bearbeiter seine Schilderung der Wiederkunft des Messias, welcher nach ihm ebensowohl der Richter als die Hoffnung der Heiden sein wird (12, 18. 21), mit diesem Gericht über die ganze ausser-christliche Menschheit beschliesst. Auch in dieser Ausdehnung des Gerichts zeigt

sich sein über die Schranken der jüdischen Volksthümlichkeit hinausgehender Gesichtskreis, für welchen gerade die Zerstörung des jüdischen Tempels als das Hauptzeichen der nahen Wiederkunft, und die Predigt des Evangelium in der ganzen Welt als die nothwendige Bedingung derselben gilt. Weiss die Grundschrift von allem Diesen noch nichts, wie denn selbst der Apostel Johannes noch während des jüdischen Kriegs an eine Erhaltung des Tempels glaubte (Offbg. Joh. 11, 1 f.): so begreifen wir es, dass der Bearbeiter nach dem Eintritt jenes Ereignisses, welches für ihn noch in der nächsten Vergangenheit liegt (24, 29, vgl. auch 24, 33), Veranlassung hatte, die veränderte urchristliche Erwartung in dieser Rede ausführlich darzulegen. Dieselbe ist trotz aller Eigenthümlichkeit ihres spätern Standpuncts der *Aussendungsrede* Cap. 10 deutlich nachgebildet [1]). Und da Jesus schon 23, 34 f. von seinen Gesandten gesprochen hatte (*διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας κτλ.*), so ist es eine sehr einfache und wahrscheinliche Annahme, dass die Cap. 10 zu früh gestellte, ihrem Inhalt nach eschatologische Aussendungsrede (vgl. 10, 16 *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων*) in der Grundschrift unmittelbar auf Cap. 23 folgte, also gerade da stand, wo der Bearbeiter ihr Nachbild eingeschaltet hat.

6. Das Leiden und Auferstehen Jesu Cap. 26—28.

Nach diesen Reden schreitet die Geschichte schnell *der endlichen Katastrophe* entgegen, welche Jesus schon zwei Tage vor dem Pascha seinen Jüngern voraussagt (26, 1. 2). Das Synedrium will Jesum zwar tödten, aber des Aufsehens halber das Fest vermeiden (26, 3—5). Ehe nun Judas den Synedristen eine bestimmte Gelegenheit eröffnet, Jesum zu fangen (26, 14—16), schiebt unser Evangelium Vs. 6—13 eine Erzählung ein, welche den grössten Abstich gegen die feindselige Berathung bildet, die Salbung in Bethanien. *Köstlin* a. a. O. S. 73 hebt es richtig hervor, dass sie ganz selbständig dasteht; in der That unterbricht sie so sehr den innigen Zusammenhang der Berathung mit dem Verrath, dass man sie schon an sich für eine Einschaltung halten muss. Nach dem Vorhergehenden müssen wir aber als ihren Urheber den Bearbeiter ansehen, dessen Standpunct sich Vs. 13 ganz deutlich durch die Voraussetzung einer Verbreitung des Evangelium in der ganzen Welt verräth. Die schöne Ueberlieferung von einem Weibe, welches Jesum salbte, schien ihm desshalb so wichtig, weil ihre That gewissermassen die Einbalsamirung Jesu zu seinem Tode war. Die Gelegenheit zum Verrath bietet sich dem Judas nach der Paschamahlzeit dar, welche Jesus in der gesetzlichen und üblichen Weise mit seinen Jüngern hält (26, 17—29), wobei er seinen Verräther bezeichnet und dem Mahl die Bedeutung seines feierlichen Abschiedsmahls giebt. Bei dem Auszug auf den Oelberg weissagt er das Aergerniss der Jün-

1) Schon dort ward auf Verfolgungen der Christen hingewiesen (10, 17 f. vgl. 24, 9 f.); schon dort 10, 22 lesen wir ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται, genau wie 24, 13; schon dort ward die Vergeltung der an den Dienern Christi vollbrachten Wohlthaten verheissen, vgl. 10, 40 f. mit 25, 40. 45.

ger, die Verleugnung des Petrus (16, 30—35). Dann folgt, während die drei Hauptapostel in seiner Nähe sorglos schlafen, sein ergreifender Seelenkampf auf Gethsemane (26, 36—46), an welchen sich sogleich die Gefangennehmung mit ihren weitern Umständen schliesst (26, 47—56). Von seinen Jüngern verlassen, wird Jesus zu Kaiphas geführt, wo das Synedrium zum Verhör versammelt ist, und nachdem er sich hier als Messias bekannt hat, wird er des Todes schuldig befunden, der Verspottung preisgegeben, während ihn sein erster Jünger in der Nähe verleugnet (26, 57—75). In der Frühe des Paschatages wird er gebunden dem Statthalter Pilatus überantwortet (27, 1. 2.) — Während man bis hierher in dem einfachen und schlichten Zusammenhang der Erzählung keine andre Zuthat des Bearbeiters bemerken kann, als vielleicht die Andeutungen der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in dem Leiden Christi (26, 24. 56): so ist doch 27, 3—10 die Erzählung von der Reue und dem Selbstmord des Verräthers eine zu starke Unterbrechung des Zusammenhangs, als dass man sie zu der Grundschrift rechnen könnte. Hat *Köstlin* a. a. O. S. 84 auch hier mit Recht die Zusammenhangslosigkeit hervorgehoben, so erkennen wir auf unserm Standpunct den Bearbeiter als Urheber, welcher sich auch in der Anführung Vs. 9 (*τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου προφήτου λέγοντος κτλ.*) verräth, zumal da dieses Citat sehr wesentlich von den LXX Zach. 11, 12 f. abweicht, und da die Beziehung auf die 30 Sekel des Judas ganz dem bekannten alttestamentlichen Pragmatismus entspricht. Ohne diese Einschaltung fuhr also die ursprüngliche *Darstellung* fort das Verhör vor Pilatus zu beschreiben, welcher dem durch die Synedristen aufgeregten Volke vergebens die Freilassung Jesu anstatt des Barabbas anbietet und mit Betheurung seiner Unschuld die Kreuzigung Jesu zugiebt (27, 11—26). In diesem Abschnitt hat *Köstlin* a. a. O. gleichfalls richtig die Unterbrechung des Zusammenhangs durch den Traum der Gattin des Pilatus Vs. 19 erkannt, welche dem Statthalter die Unschuld des Gefangenen melden lässt. Ist es zufällig, dass der Bearbeiter dieses Zeugniss für Jesum einer Heidin in den Mund legt? Nach der Verspottung durch die Kriegsknechte (27, 27—31) wird Jesus nach Golgatha abgeführt, wo er in der Mitte von zwei Räubern gekreuzigt, von den Vorbeigehenden verspottet, mit dem Ausruf der Gottverlassenheit verscheidet (27, 32—50). Der Eindruck dieses Todes wird noch erhöht durch das Zerreissen des Vorhangs, Erdbeben, Spaltungen von Felsen, wobei der Bearbeiter Vs. 52. 53 die von *Köstlin* richtig als Einschiebung erkannte Auferweckung der Heiligen aus ihren Gräbern einfügt. So macht das Verscheiden Jesu, bei welchem galiläische Weiber in der Nähe stehen, selbst auf den Hauptmann und die Soldaten den Eindruck, dass er Gottes Sohn war (27, 51—56). Nach dem Begräbniss 27, 57—61 wird für den nächsten Tag die Bewachung des Grabes erzählt, zu welcher die Hohenpriester und Pharisäer den Pilatus bewogen (27, 62—66). Man kann sie allerdings mit *Köstlin* für eine spätere Einschaltung halten, welche dann von dem Bearbeiter herrühren wird. — In dem Bericht der *Auferstehung und Himmelfahrt* Cap. 28 sind die beiden Marien die ersten Zeugen der Auferstehung, durch sie werden die Jünger nach

Galiläa gewiesen, ihnen erscheint zuerst der Auferstandene selbst (28, 1—10). Hängt nun aber die Erzählung Vs. 11—15 von der jüdischen Bestechung der Wächter des Grabes zu innig mit der vorher gemeldeten Bewachung des Grabes zusammen, als dass wir hier den Zusatz des Bearbeiters verkennen könnten, so hat derselbe auch in der galiläischen Erscheinung Jesu vor den eilf Aposteln mindestens den von der Grundschrift (10, 5. 6. 15, 24) ganz abweichenden Auftrag eingeführt, alle Heiden zu belehren und zu taufen (28, 19). Muss hier das Eine oder das Andre freilich zweifelhaft bleiben, so genügt es doch, dass wir auch in der Leidens- und Auferstehungs-Geschichte im Allgemeinen noch die Zusätze der Bearbeitung (26, 6—13. 27, 3—10. 19. 52. 53. 62—66. 28, 11—15. 19) von der *ursprünglichen* Darstellung der Grundschrift ausscheiden können. Auch hier bestätigt sich uns aber deutlich die Grundansicht, dass eine wohl abgeschlossene und zusammenhängende Darstellung unserm Evangelium zu Grunde liegt.

II. Ergebniss über das Matthäus-Evangelium.

Nachdem wir durch Untersuchung des ganzen Inhalts des ersten Evangelium den Ueberblick über das Ganze gewonnen haben, ist es nöthig die gewonnene Ansicht über die Entstehung desselben theils mit andern Ansichten auseinanderzusetzen, theils in ihrem Ergebniss zusammenzufassen, theils endlich mit den äussern Zeugnissen über den Ursprung des Matthäus-Evangelium zu vergleichen.

Die ganze Frage nach den verschiedenartigen Bestandtheilen unsers Evangelium würde sich kaum anders als durch sehr ungewisse und schwankende Hypothesen beantworten lassen (wie es denn auch in der That vielfach der Fall gewesen ist), wenn man keine andern Anhaltepuncte hätte als die vielen Fugen, die das Evangelium so oft zeigt. Es wäre dem beliebigen, durch keine Zuversichtlichkeit der Urheber überzeugungskräftigen Vermuthen Thor und Thür geöffnet, wenn das Evangelium bloss eine zusammengesetzte Sammelschrift wäre, deren Bestandtheile man nur mit *Ewald*'scher Kunst zu rathen vermöchte. Der Faden, welcher uns allein durch das Labyrinth solcher Fugen, Verstösse, Widersprüche u. s. w. hinausführen kann, ist die *Anlage*, an deren Einheit und Zusammenhang sich die Zusammengehörigkeit oder Verschiedenartigkeit des Einzelnen herausstellt, und der geschichtliche und dogmatische *Standpunct*, durch welchen sich das Eine mit dem Andern innerlich zusammenstellt oder von ihm lostrennt. Bei dieser Betrachtung haben wir nur zwei Bestandtheile unterscheiden können, ursprüngliche und hinzugekommene, welche wir nun im Ganzen zu übersehen haben.

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
I, 1—17 Stammbaum Jesu.	
	I, 18—II, 23 Geburt und Kindheit Jesu.
III, 1—IV, 11 Der Täufer Johannes. Die Taufe und Versuchung Jesu.	(III, 3. 14. 15 Die Himmelsstimme; III, 17 verändert).

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
IV, 12. 17—22 Auftreten Jesu in Galiläa, erste Jüngerberufung.	IV, 13—16 Wohnungsverlegung nach Kapernaum.
	IV, 23—25. V, 1 (ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους) Einleitung der Bergrede.
V, 1—VII, 27 Bergrede.	VII, 28. 29 Schluss der Bergrede.
VIII, 1—4 Heilung eines Aussätzigen.	(VIII, 1 Der Uebergang.)
	VIII, 5—13 Der Hauptmann in Kapernaum.
VIII, 14—16 Jesus im Hause des Petrus zu Kapernaum.	VIII, 17 Erfüllung einer Weissagung.
VIII, 18—IX, 34 Ueberfahrt nach dem Gebiet der Gadarener nebst Stillung des Sturms, Heilung des Gichtbrüchigen, Berufung des Matthäus, Mahl mit Zöllnern u. Pharisäern, Gespräch über das Fasten, Heilung der Blutflüssigen, Erweckung eines Mädchens, Blindenheilung, Schmähung eines dämonischen Bündnisses.	
IX, 36—X, 4 Apostel ausgerüstet *und aufgezählt*, hier und da über*arbeitet*.	IX, 35 Einleitung der Rede an die Apostel; auch IX, 38 und die erste Hälfte von X, 5.
X, 5—42 Rede über den apostolischen Beruf.	XI, 1 Uebergang zu der Gesandtschaft des Täufers.
XI, 2—30 Gesandtschaft des Täufers und Rede; vor Vs. 20. 25 wohl Auslassungen.	
XII, 1—16 Bruch mit den Pharisäern wegen der Sabbatsfeier.	XII, 17—21 Erfüllung einer Weissagung.
(XII, 25—45 Einzelnes in den Reden.)	XII, 22—45 Lästerung und Zeichenforderung der Pharisäer.
XII, 46—50 Besuch der Verwandten.	XIII, 1 Uebergang zum Parabelvortrag.
XIII, 2—9. 24—33. 44—48. 34 Parabelvortrag.	XIII, 10—23. 35—43. 49—52 Einschaltungen in den Parabelvortrag.
XIII, 53—58 Verwerfung in Nazaret.	XIV, 1—36 Herodes, Enthauptung des Täufers, Speisung der 5000, Seewandeln, Wirksamkeit in der Landschaft Gennezaret.

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
XV, 1—14 (15—20?) Die Pharisäer über das Händewaschen.	(XV, 15—20 Erklärung einer Parabel?)
XV, 21—28 Das kananäische Weib.	
XV, 29—39 Speisung der 4000.	
XVI, 1—4. 6. (Vs. 5. 7. 8. 10—12?) Zeichenforderung und Sauerteig der Pharisäer.	XVI, 9 (auch Vs. 5. 7. 8. 10—12?) Erwähnung der Speisung der 5000.
XVI, 13—19 Bekenntniss und Seligpreisung des Petrus.	
XVI, 20—28 Verkündigung des Leidens u. Auferstehens, Nachfolge in Selbstverleugnung.	
XVII, 1—13 Verklärung u. Rede über Elias.	
XVII, 14—21 Heilung des Mondsüchtigen.	
	XVII, 22. 23 Zweite Verkündigung des Leidens und Auferstehens.
XVII, 24—27 Entrichtung der Tempelsteuer.	
XVIII, 1—35 Rangstreit, Rede Jesu über Demuth, Rücksicht, Versöhnlichkeit (Vs. 8. 9?).	(Vs. 8. 9 Einschaltung?)
XIX, 1—15 Reise nach Judäa, Gespräch über Ehescheidung und Ehelosigkeit, Segnung der Kinder.	
XIX, 16—30 Der reiche Jüngling, Gespräch über Reichthum und Vergeltung.	
	XX, 1—19 Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg, dritte Verkündigung des Leidens und Auferstehens.
XX, 20—28 Bitte der Söhne des Zebedäus.	
XX, 29—34 Blindenheilung bei Jericho.	
XXI, 1—11 Einzug in Jerusalem.	(Vs. 4. 5 und Verdoppelung des Reitthiers Vs. 2. 3.)
XXI, 12—16 Auftreten Jesu im Tempel.	
XXI, 17—22 Verfluchung des Feigenbaums.	
XXI, 23—32. 45. 46. XXII, 15—46 Streitreden.	XXI, 33—44. XXII, 1—14 eingeschaltete Parabeln.
XXIII, 1—36 Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer.	(XXIII, 1 τοῖς ὄχλοις?) XXIII, 37—39 Schluss der Rede.

Die *ursprünglichen* Bestandtheile.	Die *hinzugekommenen* Bestandtheile.
	XXIV. XXV Eschatologische Rede.
XXVI, 1—5 Vorhersagung des Todes, Berathung des Synedrium.	
	XXVI, 6—13 Salbung in Bethanien.
XXVI, 14—16 Anerbieten des Judas.	
XXVI, 17—30 Abschiedsmahl.	(Vs. 24 καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ?)
XXVI, 31—35 Gang nach dem Oelberg, Vorhersagung der Verleugnung.	
XXVI, 36—46 Seelenkampf in Gethsemane.	
XXVI, 47—56 Gefangennehmung.	(Vs. 56 Erfüllung der Schrift?)
XXVI, 57—75 Verhör vor Kaiphas, Verurtheilung, Verspottung, Verleugnung des Petrus.	
XXVII, 1. 2 Uebersendung an Pilatus.	
	XXVII, 3—10 Reue und Selbstmord des Judas.
XXVII, 11—18. 20—31 Verhör vor Pilatus, Verurtheilung, Verspottung.	XXVII, 19 Traum der Gattin des Pilatus.
XXVII, 32—51. 54—56 Kreuzigung und Tod Jesu.	XXVII, 52. 53 Auferstehung der Heiligen.
XXVII, 57—61 Begräbniss.	
	XXVII, 62—66 Bewachung des Grabes.
XXVIII, 1—10 Auferstehung, Erscheinung Jesu vor den Weibern.	
	XXVIII, 11—15 Bestechung der Grabwache.
XXVIII, 16—20 Erscheinung Jesu vor den Jüngern und Himmelfahrt.	(XXVIII, 19 verändert, πάντα τὰ ἔθνη.)

Durch den Bearbeiter ist aber nicht bloss Neues hinzugefügt, sondern es sind auch die vorgefundenen Bestandtheile öfter an einer andern, zu ihrem Inhalt und zu ihrer Verbindung nicht passenden Stelle gegeben. So die Bergrede C. 5—7, die grossen Reden C. 10. 11. Da wir für die Rede C. 10 bereits die Stellung nach C. 23 ermittelt, und für die Bergrede die Stellung C. 10 als die passendste gefunden haben, so bleibt nur noch die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede C. 11 zu bestimmen übrig. Ist aber C. 14, wo die Enthauptung des Täufers erzählt wird, eine Einschaltung des Bearbeiters, so erhalten wir hier für jenes offenbar zu früh gestellte Stück eine ganz passende Stelle. Es bedarf also nicht gar zu grosser Versuche, um *alle ursprünglichen Bestandtheile* unsers Evangelium in einen *geschichtlichen Zusammenhang* zu bringen.

Gehen wir die ursprünglichen Bestandtheile durch, wie sie sich zu der Einheit einer Grundschrift zusammenfügen, so ist dieser Zusammenhang in der Vorgeschichte 3, 1 — 4, 11 ganz erhalten; an dieselbe schliesst sich unmittelbar das erste Auftreten Jesu und die Berufung von vier Jüngern an (4, 12. 18—22). Es hat kein Bedenken, dass nur die Heilung des Aussätzigen 8, 1—4 vor das Auftreten in Kapernaum 8, 14—16 trat. Zwischen dem letzten Stück und dem Abschnitt 8, 18 — 9, 34 fehlt die engere Verbindung. An die Aufzählung der Apostel 10, 1 f. schloss sich wahrscheinlich die Bergrede an, welche den Jüngern die sittlichen Grundsätze Jesu darlegt. Da weder C. 10 noch C. 11 hier seine ursprüngliche Stelle haben kann, so folgte sodann der Zusammenstoss und Bruch mit den Pharisäern 12, 1—16, hierauf in unmittelbarer Verbindung der Besuch der Verwandten 12, 46—50, dann der Parabelvortrag 13, 2—9. 24—33. 44—48. 34, die Verwerfung in Nazaret 13, 53—58. Gerade an diese Zeit der erklärten Feindschaft der Pharisäer, der Unempfänglichkeit der nächsten Volksgenossen schliesst sich die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede Jesu C. 11 passend an, wo die Verwerfung Jesu bereits die Voraussetzung bildet. Von 15, 1 an ist die ursprüngliche Aufeinanderfolge bewahrt, welche man durch einfache Ausscheidung der Zuthaten des Bearbeiters und durch Einreihung der Rede C. 23 an die Stelle der eschatologischen Rede C. 24. 25 *erhält*. Die Grundschrift hob sogleich nach dem Auftreten Jesu die Bildung eines 10, 1 f. zu seinem Abschluss gekommenen Jüngerkreises, den steigenden Volksruhm und die ebenso steigende Feindschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer hervor. Diese erreicht ihren Abschluss 12, 14, worauf die galiläischen Gegner nur noch in versuchender Absicht zu ihm treten. Auch jene Volksgunst scheint in der Verwerfung in Nazaret 13, 53 f. einen gewissen Wendepunct zu haben. Die sachliche Anordnung, welche die Grundschrift schon 9, 1 f. 12, 1 f. verrieth, tritt recht deutlich seit dem Bekenntniss des Petrus 16, 13 f. bis C. 18 zu Ende hervor, wo Alles unter den Gesichtspunct des künftigen Messiasreichs gestellt ist; ferner 19, 1—30. 20, 20—28, wo die *lehrhafte* Bedeutung der Erzählungen recht augenscheinlich ist. Nimmt man dazu noch die wohlgeordneten Streitreden und die Leidensgeschichte, so hat man den hinreichenden Beweis, dass schon die ältesten Bestandtheile einen festen Zusammenhang, eine einheitliche Anlage bildeten.

Aber haben wir ein *Recht*, die ältern Reden und Erzählungen in der *Einheit des ursprünglichen* Evangelium zusammenzufassen? Seit *Schleiermacher* haben namentlich *Ewald* und *Köstlin* für die *ältern Reden eine besondre Sammlung* angenommen. Der Letztere hat dieser Annahme eine solche Begründung zu geben versucht (a. a. O. S. 46 f.), dass wir uns um so mehr mit ihm auseinandersetzen müssen, als das hohe Alter der längern Reden (mit Ausnahme von Cap. 24. 25) auch unsre Ueberzeugung ist. 1) Dass die Zusammenstellung der Aussprüche Jesu zu grössern Redeganzen von dem Verfasser der Grundschrift herrühren könne, wird man um so weniger bestreiten können, da derselbe selbst in der Erzählung (16, 13 f., namentlich 19, 1 f.) eine ent-

schieden lehrhafte Absicht durchblicken lässt. Soll damit, wie *Köstlin* meint, das Streben des Evangelisten nach chronologischer Genauigkeit unvereinbar sein, so erkennt doch dieser Gelehrte a. a. O. S. 71 f. selbst an, dass die unleugbare Sachordnung für den Evangelisten zugleich auch die richtige Zeitordnung ist. Müssen wir ferner den Bearbeiter von dem Verfasser der Grundschrift unterscheiden, so kommt mindestens ein guter Theil der Stellen, welche *Köstlin* anführt, auf Rechnung des Erstern (3, 1. 4, 23. 9, 35. 14, 1. 17, 22 u. s. w.). Und je weniger sich uns die Behauptung bestätigt hat, dass der Bearbeiter vielfach noch gar keine bestimmte Ordnung vorgefunden habe, desto weniger dürfen wir dem ursprünglichen Verfasser die Anordnung grösserer Redeganzen absprechen. 2) War er überhaupt wohl auf die Anordnung bedacht, so könnte er auch recht gut die Gliederung nach der Siebenzahl (z. B. in den 7 Parabeln, dem siebenfachen Wehe C. 23) eingeführt haben, selbst wenn sich diese Anordnung in der Bergrede, in der Aussendungsrede u. s. w. so schlagend nachweisen liesse, wie *Ewald* und *Köstlin* meinen. 3) Der scheinbarste Grund für die Annahme einer besondern Redensammlung ist die Thatsache, dass die grössern Reden C. 5—7. 10. 23 manche Aussprüche enthalten, welche im Verlauf der Geschichtserzählung wieder vorkommen und hier zum Theil eine bessere Stellung zu haben scheinen. In dieser Hinsicht können natürlich nur diejenigen Wiederholungen in Anschlag kommen, welche sich innerhalb der ältern Bestandtheile selbst finden, da die Wiederkehr von Aussprüchen der Grundschrift bei dem Bearbeiter (vgl. C. 10 *mit* C. 24. 25) gar nichts beweisen kann. Und wie es weder *geschichtlich* undenkbar ist, noch gegen die Einheit einer schriftlichen *Darstellung* schlechthin streitet, dass Jesus manche Bilder, Ausdrücke, Gedanken wiederholt anwendet (z. B. den Schriftsatz ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν 9, 13. 12, 7), so kommen auch hier nur die bedeutendern Wiederholungen in Betracht. Der Ausspruch von der Ausrottung des Aergernisses am eigenen Leibe 5, 29. 30 findet sich auch 18, 8. 9, also innerhalb der angeblichen Redensammlung selbst zweimal. An letzterer Stelle ist er jedoch so störend für den Zusammenhang, dass man, wenn unser Evangelium überhaupt überarbeitet worden ist, hier sehr wohl eine nicht ursprüngliche Einschaltung annehmen kann. Der Ausspruch über die Ehescheidung 5, 31. 32 wird in wesentlicher Uebereinstimmung auch 19, 8. 9 den Pharisäern zur Antwort gegeben. Aber beweist es einen verschiedenen Verfasser, wenn Jesus in der Bergrede den Jüngern allein, auf der Reise nach Judäa den versuchenden Gegnern die wichtige Sache wesentlich mit denselben Worten vorträgt? So hat es vollends gar nichts auf sich, wenn Jesus 10, 15 der Stadt, welche auf seine Apostel nicht hören will, und 11, 23 Kapernaum, weil es auf ihn selbst nicht hörte, ein ärgeres Schicksal als Sodom und Gomorrha ankündigt; und muss man solche Wiederholungen in der „Redensammlung" selbst ertragen, so wird uns Dasselbe auch in der „Grundschrift" gestattet sein. So ist der Ausspruch 10, 38. 39 über das Kreuztragen der Nachfolger Jesu und das höhere Leben, welches sie durch Verlust ihres leiblichen Lebens gewinnen werden, in der Anrede an die Jünger 16, 24 f. weiter ausgeführt.

Warum könnte das aber nicht schon der Verfasser der Grundschrift gethan haben, da sich nach der Eröffnung des Leidens ein besondrer Anlass zu dieser Ausführung darbot? Was hat es auf sich, wenn Jesus die Pflicht der Selbsterniedrigung zweimal (20, 26. 23, 11) wesentlich mil denselben Worten einschärft? Darf man nicht aus solchen Wiederholungen ebenso gut auf die Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte in der Grundschrift schliessen, wie man in der Wiederholung des Gedankens 13, 12 (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ κτλ.) in 25, 29 den Bearbeiter wieder erkennen darf? Können die Vertreter der Annahme einer besondern Redensammlung selbst aus den Abschnitten, welche sie zu ihr rechnen, nicht alle Wiederholungen hinwegschaffen, und bedenkt man, dass sich die Scheidung der ursprünglichen und der hinzugekommenen Bestandtheile doch nicht in allem Einzelnen sicher vollziehen lässt, dass man z. B. gar nicht wissen kann, ob der Ausspruch 21, 21 über das Bergeversetzen des Glaubens durch den Bearbeiter schon 17, 20 eingeschaltet wurde: so hat die Unterscheidung des ursprünglichen Evangelium von der Bearbeitung gewiss dasselbe Recht wie die Annahme einer besondern Redensammlung. 4) Die Art und Weise, wie Jesus schon in der Bergrede und ebenso 10, 23. 13, 41 als Herr und Weltrichter auftritt, meint *Köstlin*, stimme namentlich bei ersterer gar nicht zu der Art, wie er sich sonst in dem ersten Theil des Evangelium zu erkennen gebe, sondern erkläre sich nur aus einer besondern Redensammlung, welche die Messiaswürde Jesu gleich von vorn herein ausgesprochen werden liess. Aber auf das messianische Gericht weist schon der Täufer 3, 11. 12 hin; und ist die gegenwärtige Stellung der grössern Reden C. 5—7, 10 nicht die ursprüngliche, so ist die Art, wie Jesus sich in der Bergrede ohne bestimmte Angabe seiner Messiaswürde als Herrn und Weltrichter darstellt, von seinem Auftreten in der Geschichtserzählung nicht wesentlich verschieden. Gleich anfangs eignet sich ja der Menschensohn die Macht der Sündenvergebung zu (9, 6), wie er sich 9, 15 als den messianischen Bräutigam voraussetzt[1]). Wird Jesus gleich anfangs (8, 21. 9, 28) als κύριος angeredet, so darf es nicht befremden, dass er sich in der Rede an die Jünger, zumal wenn sie ursprünglich die Stelle C. 10 einnahm, und da sie die lehrhafte Absicht so deutlich hervortreten lässt, noch bestimmter als den κύριος darstellt, welcher nur die Thäter des göttlichen Willens als die Seinen anerkennen wird (7, 21 f.). Ausdrücklich ist hier weder die Messiaswürde noch das Weltgericht Christi ausgesprochen; und da 13, 41 f. überdiess erst dem Bearbeiter angehört, so fällt dieser Grund für die Annahme einer besondern Redensammlung ganz hinweg. Stand die Bergrede ferner ursprünglich frühestens C. 10, so waren schon Aeusserungen der Feindseligkeit von Seite der Schriftgelehrten und Pharisäer (9, 1 f.) vorhergegangen, so dass man nicht behaupten darf, das gegnerische Verhältniss Jesu zu den Pharisäern entwickle sich in der Geschichtserzählung nur ganz allmälig, während er in der Bergrede

1) Im Folgenden vgl. 12, 6, wo der Menschensohn sich über die Heiligkeit des Sabbats stellt.

sogleich entschieden den ganzen Gegensatz seiner Lehre gegen die Pharisäer ausspreche. 5) Entscheidend für die Annahme einer besondern Redensammlung würde freilich der von *Köstlin* a. a. O. S. 52 f. behauptete Umstand sein, der eigenthümliche Charakter und die Zeit der längern Reden beweise es, dass sie nur einer ursprünglich für sich bestehenden Schrift angehört haben können. Allein, so vollkommen ich damit einverstanden bin, dass diese Reden (mit Ausnahme von C. 24. 25) ebenso ein strenges Judenchristenthum als auch die Zeitverhältnisse vor der Zerstörung Jerusalems voraussetzen, so muss ich doch genau denselben Standpunct auch in der ursprünglichen Geschichtserzählung bemerken, sowohl im Verhältniss zu den Heiden (8, 34. 15, 24 f. 19, 28) als auch in Beziehung auf die bestehenden jüdischen Verhältnisse (17, 24 f. vgl. 16, 28). Wir sind durchaus nicht berechtigt, die Reden und die Geschichtserzählung nach dem innern Unterschied eines strengen Judenchristenthums und eines petrinischen Universalismus zu trennen; sondern der Unterschied des strengen und des mildern Judenchristenthums geht vielmehr, wie nachgewiesen wurde, sowohl durch die Reden wie durch die Erzählung hindurch und ergiebt uns nur die spätere Bearbeitung einer ältern Grundschrift. 6) Diese Annahme bestätigt sich endlich auch durch die Unmöglichkeit, die längern Reden von der Geschichte auszuscheiden. Auch *Köstlin* sieht sich a. a O. S. 57 f. zu der Annahme genöthigt, den Reden kurze geschichtliche Angaben hinzuzufügen. Dass man aber bei diesem Zugeständniss nicht stehen bleiben darf, ist schon an der *Rede C. 11* deutlich zu sehen, wo nicht bloss die Gesandtschaft des *Täufers*, sondern auch die ganze bisherige Wunder- und Lehrthätigkeit Jesu (11, 4. 5. 21—23) den geschichtlichen Hintergrund bildet. Noch inniger ist die Rede Cap. 18 mit dem Zusammenhang der Geschichte verflochten, da sie den natürlichen Abschluss des ganzen Abschnitts bildet, welcher die galiläische Wirksamkeit enthält. Wer mag es glauben, dass dieser Abschnitt ursprünglich mit 17, 27 zu Ende gewesen sei? Die von 16, 12 an beginnenden Eröffnungen über das Messiasreich würden nicht recht vollständig sein, wenn die Erörterung über den Vorrang in demselben fehlte. Und die Rede Cap. 23 sieht so abschliessend auf das ganze Verhältniss Jesu zu seinen Gegnern zurück, dass man sie kaum anders als am Ende der ganzen Wirksamkeit Jesu vorstellen kann. — Bestätigt sich also die Annahme einer besondern Redensammlung so wenig, so fällt von vorn herein auch die Annahme einer besondern Erzählungssammlung hinweg, welche *Köstlin* für den Urmarkus erklärt, der zugleich gewissermassen der Urmatthäus sein soll. Die Wahrnehmung, dass die Geschichtserzählung des Evangelisten in „zwei Partien" zerfalle, und dass die eine Klasse von Abschnitten durch ihre Abrundung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit, den Fluss der Schilderung, die Pracht der Färbung (lauter *Ewald*'sche Kennzeichen!) von der andern wegen ihres Mangels an Wärme, Lebendigkeit, Kraft und Bedeutsamkeit auffallend absteche, hat sich in der Untersuchung des Inhalts durchaus nicht bestätigt, so dass wir alle weitern Folgerungen *Köstlin*'s a. a. O. S. 85 f. über die mündliche Quelle jener und die schriftliche dieser Klasse ohne

Weiteres ablehnen dürfen. Wie es sich auch mit dem Zeugniss des Papias über ein Evangelium des Markus verhalte, es lässt sich weder die ursprüngliche Zusammenhangslosigkeit der meisten Erzählungen bei Matthäus, noch ihr Ursprung aus petrinischer Ueberlieferung beweisen, da wir keinen Grund haben, dem Apostel Petrus eine ausgezeichnete Stellung unter allen Aposteln abzusprechen. So wenig als sich uns die geringste Nöthigung ergeben hat, den kanonischen Markus als Quelle unsers Matthäus zu denken, so wenig, ja noch weniger sind wir berechtigt, ein älteres, verloren gegangenes Markusevangelium als eine Hauptquelle des ersten Evangelium anzunehmen.

Der *Ursprung* unsers Evangelium liegt *vielmehr*, wie es bei keinem andern der Fall ist, in ihm selbst, in dem *Unterschied der Grundschrift und der Bearbeitung*, deutlich vor. Giebt schon die Anlage unsers Matthäus die Fugen einer Ueberarbeitung zu erkennen, so begreift man das Verhältniss dieser beiden Bestandtheile hauptsächlich aus ihrem innern Unterschied. Das strenge Judenchristenthum der Grundschrift weist uns schon an sich auf das palästinensische Christenthum einer sehr frühen Zeit zurück. Es wird ja nicht bloss das unveränderte Fortbestehen des jüdischen Volkslebens und des Tempelcultus (5, 23. 17, 24—27. 23, 2 f.), sondern auch die Beschränkung des wahren apostolischen Christenthums auf die Grenzen der jüdischen Volksthümlichkeit vorausgesetzt (10, 5. 6. 23. 15, 24. 19, 28. 23, 3). Gleichwohl wird andrerseits doch auch der Paulinismus berücksichtigt, so dass man nicht wohl in die Zeit vor 51 oder 52 zurückgehen darf, als Paulus sich zuerst mit den Säulenaposteln über das Verhältniss der Heidenbekehrung zu der Thätigkeit der Urapostel verständigte (Gal. 2, 1 f.). Im Verhältniss zu dem Paulinismus nimmt der ursprüngliche Verfasser noch im Ganzen eine gegnerische Stellung ein. Gehören Diejenigen welche Gebote des mosaischen Gesetzes für aufgehoben erklären und so die Menschen lehren, zwar immer noch auf die niedrigste Stufe des Himmelreichs (5, 19), so wird doch nicht bloss die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes scharf betont, sondern auch der andre paulinische Grundsatz gemissbilligt, das Heiligthum der höchsten Wahrheit den Heiden zu verkündigen (7, 6. 10, 5. 6), welche nur ausnahmsweise und in beschränktem Masse an den Wohlthaten Christi Antheil erhalten (15, 24 f.). Es wird also an dem Paulinismus ebensowohl der Antinomismus und die ausschliessliche Glaubensgerechtigkeit (7, 21 f.), als auch die universalistische Gleichstellung der Heiden bekämpft. Der Verfasser steht noch ganz auf dem Standpunct der Urgemeinde und der Urapostel, wie ihn uns der Galaterbrief C. 2 darstellt, auf welchem man (wie bei Titus) den vollen Eintritt in die Gemeinde des Messias von dem Uebertritt zum Judenthum durch die Beschneidung abhängig machen wollte, die ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν als etwas dem Beruf der nur zu den Juden gesandten ächten Apostel Fremdartiges ansah, was man höchstens dulden könne[1]). War die-

1) Ich verweise hierfür auf meinen Galaterbrief S. 55 f. Es ist wohl zu beachten, dass in der Grundschrift nur das mit Jesu gleichzeitige Geschlecht der Juden wegen seiner überwiegenden Unempfänglichkeit (11, 16 f.) und Ab-

ses nachweislich der Standpunct der Urapostel und der Urgemeinde in den Jahren 50—60, so wird man für die in dieser Zeit entstandene Grundschrift kaum einen andern Verfasser annehmen können als, gemäss der Ueberlieferung, *den Apostel Matthäus*. Oder was könnte dieser Annahme im Wege stehen? Die Gründe welche man gegen den apostolischen Ursprung unsers Evangelium anzuführen pflegt [1]), sind theils sehr schwach und aus der parteilichsten Bevorzugung des johanneischen Evangelium hervorgegangen, aus welchem man immer noch in der Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu auf Judäa und in seinem Todestage den Massstab für die Beurtheilung jedes andern Evangelium entnehmen will, theils betreffen sie nur die Bearbeitung, nicht die Grundschrift selbst [2]). Und ist auch in der Grundschrift selbst das Geschichtliche wie das Lehrhafte durch die Eigenthümlichkeit des Verfassers hindurchgegangen, so sind diese Veränderungen des Thatbestandes doch keineswegs so gross, dass wir an ihrem apostolischen Ursprung zweifeln dürften. Dass ein Augenzeuge die Geschichte Jesu ohne Wunder erzählt hätte, wäre bei der Ausdehnung des Wunderglaubens in jener Zeit weit wunderbarer als die Wunder selbst. Wie kann man also von dem Apostel Matthäus eine Vermeidung alles Wunderbaren nur erwarten, zumal wo er selbst nicht zugegen war, wie bei der Taufe und Versuchung? Und theilte er den judenchristlichen Standpunct der Urapostel, so ist es ganz natürlich, dass er auch die Reden und Thaten Jesu in diesem Sinne auffasste und darstellte. Kann Jesus freilich die unverbrüchliche Geltung des mosaischen Gesetzes nicht *so* behauptet haben, wie wir es Matth. 5, 18. 19 lesen, weil sonst *das ganze* Auftreten des Paulinismus innerhalb des Christenthums eine Unmöglichkeit gewesen wäre, so hat doch unser Evangelist selbst solche Aussprüche nicht unterdrückt, in denen Jesus in der That eine kritische Stellung zu dem mosaischen Gesetze einnimmt, wie 19, 8, wo er das Ursprüngliche und Ewige von der zeitlichen Rücksicht auf den Zustand des Volks, und 22, 37 f., wo er das Unwesentliche von dem Wesentlichen, in welchem es enthalten ist, unterscheidet. Dass schon diese Darstellung im Allgemeinen wie im Einzelnen einen eigenthümlichen Gesichtspunct der Auffassung verräth, streitet so wenig gegen die Augenzeugenschaft, dass man sich vielmehr wundern müsste, wenn das Gegentheil in jener Zeit der Fall gewesen wäre. Die Augenzeugenschaft, durch welche im Allgemeinen der geschichtliche Werth unsers Evangelium so hoch steht, wird ferner auch gar nicht durch die griechische Abfassung der Grundschrift ausgeschlossen. Wir

hängigkeit von den Schriftgelehrten und Pharisäern das göttliche Strafgericht auf sich zieht (23, 36).

1) Vgl. *de Wette* Einleitung in d. N. T. 5. A. S. 185 f., in gewisser Hinsicht auch *Meyer* Comm. z. Matth. 3. Aufl. S. 3 f.

2) So die nach *de Wette* widersinnige Zeitordnung 14, 13, die unwahrscheinliche Aufstellung und Bestechung der Grabeswächter 27, 62 f. 28, 11 f., die Auferweckung der Heiligen 27, 52 f., die Stellen 21, 7. 39 f. 27, 3—10, an welchen *de Wette* gleichfalls Anstoss nimmt, wie an den Reden 12, 39 f. 13, 11 f. 28, 19. Der Hauptgrund ist hier ja doch immer, dass die eschatologischen Reden 10, 23. 16, 27 f., 24 sich besonders nicht mit johanneischen Aussprüchen Jesu vereinigen lassen!

haben in der That nicht nur gar keinen Grund, eine hebräische Abfassung derselben anzunehmen, zumal da sich diejenigen Citate, auf welche *Baur* u. A. wegen der Berücksichtigung des Urtextes diese Behauptung gründeten, als der Bearbeitung zugehörig erweisen; sondern es erhellt aus der Art, wie die Grundschrift durchgängig (nicht einmal mit Ausnahme von 11, 10. 22, 24) die Uebersetzung der LXX zum Grunde legt, vielmehr das Gegentheil. Aber die weite Verbreitung der griechischen Sprache selbst in Palästina lässt sich zur Zeit Jesu nicht bezweifeln [1]).

Nahm die Grundschrift so bestimmt den Standpunct des strengen, gegen die Heidenwelt abgeschlossenen Judenchristenthums ein, so ist die kanonische Bearbeitung sehr erklärlich aus den Veränderungen, welche in der Lage des Christenthums durch die grossen, sich Anerkennung erzwingenden Fortschritte der Heidenbekehrung, durch die gesteigerte Verfeindung mit dem jüdischen Volke, die Zerstörung seiner Hauptstadt und seines Heiligthums bewirkt wurden. Aus diesem Gesichtspunct einer Bestimmung des von den Juden verschmähten Christenthums für die Heidenwelt erklären sich die Haupteigenthümlichkeiten der Bearbeitung. Sind die morgenländischen Magier 2, 1 f. ein Bild der empfänglichen Heidenwelt, so ist der Wirkungskreis Jesu nach 4, 14 f. das halbheidnische Galiläa, dessen Volk die Finsterniss des Heidenthums abbildet. Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa wird durch C. 10. 11 in zwei Zeiträume überwiegender Anerkennung und überwiegender Verwerfung von Seiten der Juden getheilt. Gerade ein Schriftsteller, welcher die Uebertragung des Gottesreichs von den verstockten Juden zu den Heiden so nachdrücklich hervorhebt (8, 11. 12. 12, 21. 20, 1—16. 21, 33—44. 22, 1—14), für welchen die Heidenbekehrung eine so hohe Bedeutung hat (24, 14. 28, 19), musste eine besondre Veranlassung haben, auf die Bezeugung dieser Thatsache durch das A. T. ein besondres Gewicht zu ihrer Rechtfertigung und Erklärung zu legen. Je mehr er sich von dem positiven Judenthum entfernte, desto strenger hielt er den Zusammenhang der christlichen Thatsachen mit der alttestamentlichen Weissagung fest, auf die er zum Theil selbständig im Urtext zurückging. Obgleich von den meisten Juden verkannt, ist Jesus doch der alttestamentliche Messias, der in seinen Erlebnissen und Thaten dem prophetischen Bilde genau entspricht (1, 22 f. 2, 5 f. 15, 17 f. 23. 4, 14 f. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4 f. 27, 9 f., vgl. 3, 3). Ist es ein Hauptbestreben des Bearbeiters, diese Messianität Jesu überall durchleuchten zu lassen, so ist sie auch schon mit einer höhern Ansicht von dem Wesen und der Macht Jesu verbunden. Wie Jesus durch den heil. Geist schon erzeugt wird, so tritt seine göttliche Macht in solchen Wundern hervor, für welche die einfachere Darstellung der Grundschrift nicht mehr genügte (14, 13—36, vgl. mit 15, 29—39). Hat nun der Bearbeiter von diesem Standpunct aus auch die Ordnung der Grundschrift öfter verändert, so sieht man doch namentlich aus dem Neuen, was er hinzufügte, dass er ihren Inhalt möglichst schonte und das Aeltere

1) Vgl. *Credner* Beitr. I, S. 374 f.

neben dem Neuen bestehen liess (C. 10 neben C. 24. 25; 9, 32—34. *16*, 1—4 neben 12, 22—45; 15, 29—39 neben 14, 13—36), so dass die apostolische Schrift in dieser Bearbeitung nach allem Wesentlichen enthalten ist [1]). Das Neue aber, was der Bearbeiter hinzufügte, hängt zwar meistentheils bloss mit der Eigenthümlichkeit seines dogmatischen Standpuncts zusammen, weist aber auch zum Theil auf die mündliche Ueberlieferung zurück (26, 13. 27, 8). Ausserdem bezieht sich 28, 15 auf die jüdische Verleumdung des christlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu. Gerade hier verräth der Bearbeiter durch den Ausdruck *καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας*, dass er, obwohl er selbst nach aller Wahrscheinlichkeit ein hellenistischer Jude war, ja auch als Christ noch die Beobachtung des Sabbats festhält (24, 20), doch schon die Juden als in ihrer Gesammtheit ausserhalb des Christenthums stehend denkt, die Christen als Nicht-Juden weiss (12, 43). So setzt der Bearbeiter 24, 45—51 auch bereits eine entwickeltere christliche Gemeindeverfassung voraus. Denn was können die Knechte, welche der Herr über ihre Mitknechte gesetzt hat, anders sein als die Vorsteher der christlichen Gemeinden? Gleichwohl führt uns auch dieser Zug nicht über die Zeit zwischen den Jahren 70 und 80 hinaus, da der Bearbeiter 24, 29 die Wiederkunft Christi noch alsbald nach der Zerstörung Jerusalems erwartet. Und müssen wir auch den Ort der Bearbeitung (vielleicht Aegypten, vgl. 2, 13 f.), unbestimmt lassen, so lässt sich doch wegen der Grundlage der LXX neben selbständiger *Rücksicht auf* den hebräischen Urtext (namentlich wegen 1, 23, wo *aller Nachdruck* auf *παρθένος* liegt) die nicht hebräische, sondern griechische Abfassung derselben nicht wohl bezweifeln.

Die hier durchgeführte Unterscheidung der apostolischen Grundschrift und ihrer Bearbeitung findet ihre beste Bestätigung durch *Vergleichung mit andern*, strenger judenchristlichen und palästinensischen *Bearbeitungen*. Das *hebräische Evangelium der Nazaräer* und das *Evangelium der Ebioniten* sind nur andre, von der kanonischen Bearbeitung unahhängige Ueberarbeitungen der apostolischen Grundschrift [2]). Es ist sehr natürlich, dass man in den Ueberresten der Urgemeinde, die sich nach dem Ostjordanland flüchteten, die Schrift des Matthäus in das Aramäische übersetzte und in sagenhafter Weise erweiterte. Aber ist das *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* offenbar eine solche Uebersetzung aus dem Griechischen, wofür ich zwar nicht das ganz richtige מָחָר für *ἐπιούσιον* Matth. 6, 11, wohl aber den Ausdruck בַּר רַבָּן (Sohn unsers Lehrers) für *Βαῤῥαβᾶν* 27, 16, und die Verbesserung des filius Jojadae statt *υἱοῦ Βαραχίου* 23, 35 anführen möchte, hat es manche Erweiterungen und sagenhaften Ausführungen angenom-

1) Als Spracheigenthümlichkeit des Bearbeiters bemerke ich noch die Formel ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων 8, 12. 13, 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30.

2) Für die einzelnen Bruchstücke dieser Evangelien verweise ich auf die nützliche und sorgfältige Zusammenstellung *Anger's* in seiner Synopsis Evangeliorum Lips. 1851, wo man in dem zweiten Index die genauen Verzeichnisse der einzelnen Stellen findet.

men: so lässt sich doch in den erhaltenen Bruchstücken keine Stelle nachweisen, welche Bekanntschaft mit der kanonischen Bearbeitung verriethe. Weiss es Epiphanius nicht zu sagen, ob die Nazaräer die Genealogie beibehalten hatten und die Erzeugung Jesu durch den heil. Geist anerkennen (Haer. XXIX, 7. 9), so lässt sich aus den Angaben des Hieronymus keineswegs schliessen, dass sie die Geburts- und Kindheitsgeschichte Matth. 1, 18—2, 23 kannten. Die Geburt Jesu in Bethlehem stützen sie vielmehr auf eine Auslegung von Hab. 3, 3: Dominus *ab austro* veniet, et sanctus de monte Pharan. Bei Matth. 2, 5 weist Hieronymus mit den Worten sicut in ipso Hebraico legimus nicht auf das Hebräerevangelium, sondern auf den hebräischen Urtext zurück. Dagegen stützt er de vir. illustr. c. 3 seine Meinung von der hebräischen Urschrift des Apostels Matthäus, welche er bei den Nazaräern wiedergefunden zu haben glaubt, auf die von den LXX abweichenden Citate Matth. 2, 15. 23; aber ohne zu sagen, dass sie auch in dem hebräischen Evangelium standen. Und bei dem letztern Citate giebt er in Jes. 11, 1 nur die Meinung der eruditi Hebraeorum an, das quoniam Nazaraeus vocabitur sei aus der Stelle des Jesajas entnommen; womit noch gar nicht gesagt ist, dass diese gelehrten Nazaräer Matth. 2, 23 auch in ihrem eigenen Evangelium lasen. Bei der Taufe Jesu finden wir in dem Evangelium der Nazaräer (bei Hieron. zu Jes. 11, 1) wenigstens noch keine Spur von der kanonischen Bearbeitung Matth. 3, 14. 15. 17, so wenig die Darstellung desselben die ursprüngliche sein kann. Die Auslegung der Nazaräer von Jes. 9, 1, welche Hieronymus mittheilt, hält sich gar nicht an Matth. 4, 14 f., sondern an den Urtext selbst, würde übrigens höchstens die Bekanntschaft späterer Nazaräer mit der kanonischen Bearbeitung beweisen. Wenn Hieronymus ferner zu Matth. 27, 9 bemerkt, er habe die fälschlich dem Jeremias zugeschriebene Schriftstelle wörtlich in einer apokryphischen Schrift des Jeremias gelesen, welche er von einem Nazaräer erhalten hatte, so beweist das eher, dass die Stelle in dem Evangelium dieser Secte noch nicht stand. — Von dem Evangelium der *Ebioniten* wissen wir es aus Epiphanius (Haer. XXX, 14) gewiss, dass es, abgesehen von der Genealogie, welche wenigstens Cerinth und Karpokrates kannten, die Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht enthielt, dass es bei der Taufe Jesu trotz aller Ausschmückungen wenigstens noch die Grundlage des ursprünglichen Berichts verrieth. Selbst wenn hier die dritte Himmelsstimme *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα* aus der kanonischen Bearbeitung des Matthäus hineingetragen sein sollte, so lässt sich doch sonst die Aufnahme von Bestandtheilen der kanonischen Bearbeitung mit nichts beweisen; und es lässt sich recht gut denken, dass auch dieses Evangelium als eine selbständige Bearbeitung der apostolischen Grundschrift entstand. — Spuren der kanonischen Bearbeitung lassen sich auch in dem Brief des Barnabas und in dem ersten Brief des römischen Clemens, welche noch dem ersten christlichen Jahrhundert angehören, nicht mit Sicherheit nachweisen [1]). Wohl aber werden Be-

1) Vgl. meine Schrift über die apostolischen Väter, Halle 1853, S. 48 f.

standtheile der Bearbeitung in dem Hirten des Hermas vorausgesetzt, dessen Abfassung ich um 120—130 angenommen habe[1]); ferner bei dem Märtyrer Justin und in den clementinischen Homilien[2]).

Gab es also verschiedene Bearbeitungen der Schrift des Apostels, sowohl griechische als auch aramäische, so fällt von hier aus auch auf das vielbesprochene Zeugniss des *Papias* ein neues Licht, welches an der Spitze der ganzen kirchlichen Ueberlieferung steht. Es ist schon das nicht zu übersehen, dass Papias die Erzählung von einem vieler Sünden beschuldigten Weibe mittheilte, welche Eusebius KG. *III*, 39 in dem Hebräer-Evangelium fand. Warum soll er nicht auch das Hebräer-Evangelium schon gekannt haben? Kannte er aber mehrere, aramäische und griechische, Bearbeitungen des Matthäus, so ist es sehr leicht erklärlich, dass sich bei ihm oder schon bei seinen Gewährsmännern (von welchen übrigens bei dem Matthäus-Evangelium gar nichts gesagt wird) die Meinung bildete, den verschiedenen Bearbeitungen liege eine hebräische Urschrift des Apostels Matthäus zum Grunde. War das Evangelium offenbar zunächst für Hebräer bestimmt, so lag ja die Meinung so nahe, welche sich selbst ohne das Vorhandensein einer aramäischen Ueberarbeitung bei dem Hebräerbrief den Kirchenvätern aufdrängte[3]), eine für gläubige Hebräer verfasste Schrift müsse ursprünglich auch in hebräischer Sprache geschrieben worden sein. Das ist es was Papias a. a. O. sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* So gewiss die *λόγια* welche *Matthäus* aufzeichnete, nicht etwa eine besondre Redensammlung, *sondern* ein vollständiges Evangelium bezeichnen sollen, in welchem *freilich* die Reden Christi, auf die Papias das Hauptgewicht legt, besonders hervortraten[4]), so ist doch dessen ursprünglich hebräische Abfassung um so weniger gegen das Zeugniss unsers ganzen Evangelium festzuhalten, als wir aus dem Dasein einer aramäischen und mehrerer griechischer Bearbeitungen (welche Papias als die verschie-

---

103 f. Wenn im Brief des Barnabas c. 4 gesagt wird: Propter hoc enim Dominus intercidit tempora et dies, ut acceleret dilectus ejus ad haereditatem suam, so sind wir doch keineswegs genöthigt eine Beziehung auf Matth. 24, 22 anzunehmen.

1) Vgl. meine Nachweisungen a. a. O. S. 182 f., wo ich auf Nr. 10 — 13 das Hauptgewicht lege.

2) Vgl. meine Krit. Untersuchungen S. 101 f. 34 f. Es ist überflüssig, hier noch Einzelnes anzuführen. Bei den ignatianischen Briefen, deren Unächtheit ich nach allseitiger Erwägung entschieden behaupten muss, lässt sich der Gebrauch des kanonischen Matthäus nicht wohl bezweifeln: vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 126 f., meine apostol. Väter S. 280 f.

3) Vgl. Clemens v. Alex. bei Eusebius KG. VI, 14.

4) Aus der Vergleichung des vorhergehenden Zeugnisses über das Markus-Evangelium klärt sich der Ausdruck λόγια für ein vollständiges Evangelium hinreichend auf. Soll Markus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα aufgezeichnet haben, so sieht Papias, dem es vor Allem auf die Reden Christi ankommt, doch sogleich über die πραχθέντα hinweg, da er fortfährt ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Was hat es also auf sich, wenn er bei Matthäus von den πράξεις absieht und nur die λόγια als den wesentlichen Inhalt des Evangelium erwähnt? Wie unsicher ist der Schluss auf eine blosse Sammlung von Reden durch den Apostel Matthäus!

denen versuchten ἑρμηνεῖαι, ohne einer einzigen den Vorzug zu geben, erwähnt) den Ursprung jener Meinung vollkommen begreifen. Hatte sich aber einmal diese Annahme einer hebräischen Urschrift ausgebildet, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie auch bei Irenäus, Origenes u. s. w. vorgetragen wird. Es genügt, dass wir die völlige Unanwendbarkeit dieser Meinung auf unser erstes Evangelium sicher erkennen, welches, selbst wenn Matthäus nebenbei auch in hebräischer Sprache geschrieben haben sollte, eine durchweg ursprünglich griechische Schrift ist [1]).

1) Auch *Ritschl* (Theol. Jahrb. 1851, S. 536 f.) ist mit allem Recht bei Matthäus zu dem Ergebniss eines Widerspruchs der innern Kriterien und der äussern Zeugnisse gekommen, bei welchem man sich nur auf die erstere Seite stellen darf.

Das

Evangelium des Markus.

Hat man in dem Matthäus-Evangelium zwei verschiedene Bestandtheile erkannt, deren innere Eigenthümlichkeit und ursprünglichster Zusammenhang in dem Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift klar vorliegt, so hat man in diesem Evangelium eine feste Grundlage zur Auffassung des ganzen Abhängigkeitsverhältnisses der Evangelien gewonnen. Könnte unter den beiden andern Synoptikern freilich nur die höhere Ursprünglichkeit des Markus in Frage kommen, da das Lukas-Evangelium von vorn herein eine reiche ältere Evangelienliteratur voraussetzt, so ist doch die Abhängigkeit des Markus von Matthäus nun bereits dadurch entschieden, dass wir die beiden Bestandtheile, welche bei Matthäus zu Hause waren, bei Markus weder in der Vollständigkeit, noch in der äusserlichen und innerlichen Vermittelung, in dem Zusammenhange vorfinden, den sie ursprünglich hatten. Nach den gewonnenen Ergebnissen muss diese Abhängigkeit des Markus von Matthäus sogleich an der Vergleichung solcher Abschnitte einleuchten, welche theils, wie der Parabelvortrag bei Matth. 13, 1—52, die Entstehung der Bearbeitung an der Grundschrift so deutlich verriethen, was bei Markus 4, 1—34 nicht mehr der Fall ist, theils von Markus genau in der Folge beibehalten sind, welche sie in der Bearbeitung bei Matthäus erhielten (Matth. C. 14 vgl. Mark. 6, 14—56). Vergleicht man ferner die Streitreden, Matth. 21, 23 — 22, 46 mit Mark. 12, 1—37, so hat Markus hier wenigstens Vs. 1—12 die Parabel von den aufrührerischen Weingärtnern beibehalten, welche mit der ganzen Auffassungsweise des Bearbeiters unsers Matthäus so wesentlich zusammenhängt, dass sie nur aus jenem Evangelium entlehnt sein kann, innerhalb dessen sich ihre ursprüngliche Aufnahme so vollständig erklärt. Es braucht nur noch an Matth. C. 24. 25 erinnert zu werden, wovon Markus C. 13 wenigstens die erste Hälfte beibehalten hat. Dasselbe lässt sich leicht von Lukas beweisen. Urtheilt man über die Abhängigkeit der einen von der andern Darstellung nach dem Grundsatze, dass die Ursprünglichkeit nur auf der Seite sein kann, wo sich uns die äussere und innere Entstehung des Inhalts klar enthüllt, während sie sich in der abgeleiteten Darstellung nicht aus ihr selbst erklärt, so kann man über die Abhängigkeit des Markus und Lukas von Matthäus nicht im Zweifel sein.

Da nun aber die beiden Darstellungen des Markus und des Lukas wieder unter sich in einem so nahen und innigen Verwandtschaftsver-

hältnisse stehen, dass sie sich in sehr wesentlichen Abweichungen von Matthäus berühren, so ist es die weitere Frage, *welches von diesen beiden Evangelien dem Matthäus zunächst steht* und unmittelbar auf seiner Grundlage entstand. Diese Frage ist für die ganze Auffassung der synoptischen Evangelien entscheidend, weil dasjenige Evangelium, welches auf Matthäus zunächst folgte, auch die weitere Grundlage des dritten synoptischen Evangelium sein muss. In dieser Hinsicht ist seit *Griesbach* und *Saunier* die Annahme ziemlich herrschend geworden, dass Markus nicht bloss den Matthäus, sondern auch den Lukas zu seiner Voraussetzung habe. Aber gerade die sklavische Abhängigkeit, welche man dem angeblichen Epitomator Markus zuschrieb, konnte vor einem tiefern Eindringen in seine so sehr übersehene innere Eigenthümlichkeit nicht bestehen; und je einfacher sich alle wesentliche Abweichungen von Matthäus *aus der innern Anlage und dem selbständigen Zwecke des Markus* erklärten, desto nothwendiger ergab sich die Behauptung, dass das Markus-Evangelium eine höhere Ursprünglichkeit als das des Lukas habe, bei welchem sich die gemeinsamen Abweichungen von Matthäus eben nicht aus dem beseelenden Zweck der Anlage vollständig erklären lassen, dass es also den *vermittelnden Uebergang der evangelischen Geschichtschreibung von Matthäus zu Lukas* darstelle [1]). Diese Ansicht hat jedoch namentlich von *Baur* in seiner Gegenschrift über das Markus-Evangelium eingehenden Widerspruch erfahren [2]). Während aber D. *Baur* auf der Höhe seiner qualitativen Auffassung, welche sich ihres unendlichen Vorzugs vor der niedrigen quantitativen Auffassungsweise Andrer vollkommen bewusst ist, über das Verhältniss des Markus und Lukas so im Reinen ist, dass ihm die Evidenz der Griesbach'schen Ansicht nicht einmal einem fernern Zweifel zu unterliegen scheint, so ist dieses bei *Köstlin* keineswegs der Fall. Ist es schon anzuerkennen, dass *Köstlin* a. a. O. S. 191 f. sich wenigstens ernstlich Mühe giebt, die Abweichung der lukanischen Darstellung von Matthäus aus ihrer innern Anlage eingehend zu erklären, so kann man sich noch mehr das Zugeständniss aneignen, dass die von Matthäus abweichende Anordnung der galiläischen Wirksamkeit nur im Ganzen, aber nicht in allen Einzelheiten aus dem Plan des Lukas abgeleitet werden könne (a. a. O. S. 332). Schliesst *Köstlin* nun gleichwohl aus dem Umstand, dass jede Synopsis die Verarbeitung des Matthäus und des Lukas bei Markus zeige (wie wenn Andre nicht einmal die synoptischen Darstellungen eingehend verglichen hätten!), auf eine combinirende Benutzung jener beiden Evangelien, und erscheint ihm die Durchführung der Unabhängigkeit des Markus von Lukas als ein ganz einseitiges und par-

1) Vgl. für das Einzelne meine Schrift: Das Markus-Evangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter, Leipz. 1850. Dazu vgl. meine „Neue Untersuchung über das Markus-Evangelium", Theol. Jahrb. 1852, Heft 1, S. 102—132, Heft 2, S. 259—293.

2) Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Charakter, Tüb. 1851, dazu vgl. *Baur*'s „Rückblick auf die neuern Untersuchungen über das Markus-Evangelium", Theol. Jahrb. 1853, Heft 1, S. 54 f., auch die Schrift: Das Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 24.

teiliches Verfahren (a. a. O. S. 284): so giebt er doch selbst a. a. O. S. 334 f. zu, dass die Erklärung des Markus-Evangelium aus den beiden andern Synoptikern nicht überall ausreiche, und kommt auf diesem Wege zu der Behauptung, dass der Urmarkus, welcher schon eine Hauptquelle des Matthäus gewesen sein soll, auch dem kanonischen Markus zum Grunde liege. So sollen wir bei Markus die doppelseitige Beschaffenheit anerkennen, dass er nach manchen Beziehungen Matthäus und Lukas gegenüber als der Selbständigere und Ursprünglichere, nach andern aber doch wieder nur als ein späterer Compilator erscheine, dass in dem Verhältniss des Markus zu Matthäus die Abhängigkeit bald auf dieser, bald auf jener Seite sei. Da sich uns jedoch bei Matthäus die Abhängigkeit von Markus auch nicht im Geringsten bestätigt hat, so fragt es sich, ob wir ein älteres Markus-Evangelium in *dieser* Weise selbst vor Matthäus annehmen dürfen; und da dieser Urmarkus schon neben Matthäus unter den Quellen des *Markus* steht, so liegt die Frage sehr nahe, ob die Hinzuziehung des Lukas zur Erklärung des Markus überhaupt nöthig ist. Hat sich uns nun die Voraussetzung eines ältern Markus wenigstens für Matthäus gar nicht bestätigt, so bleibt es die Hauptfrage, *ob das Verhältniss des Markus zu Matthäus ohne Vermittelung des Lukas zu begreifen ist, oder nicht.* In dem erstern Falle ergiebt sich bei der innigen Berührung des Markus und Lukas sehr leicht die Abhängigkeit des dritten Evangelisten von dem zweiten, und der Uebergang der evangelischen Geschichtschreibung von dem judenchristlichen Matthäus zu dem paulinischen Lukas wird in jeder Hinsicht stetig vermittelt, während er in dem zweiten Falle jeder innern Vermittelung entbehrt. Die Entscheidung kann auch hier nur auf einer richtigen Auffassung des ganzen Inhalts beruhen.

I. Der Inhalt des Markus-Evangelium.

A. Die Vorgeschichte Cap. 1, 1—13.

Markus scheint sich in der Vorgeschichte noch wesentlich an das ursprüngliche Matthäus-Evangelium anzuschliessen, eine blosse Abkürzung desselben zu geben. Mit Uebergehung der Genealogie wird als der Anfang der evangelischen Geschichte erst das Auftreten des Täufers hervorgehoben. Doch zeigen sich schon hier Einflüsse und Spuren der kanonischen Bearbeitung des Matthäus, auf welche Vs. 3 das Citat von Jes. 40, 3 zurückzuweisen scheint; mit welchem überdiess noch aus Matth. 11, 10 die von Jesus selbst auf den Täufer angewandte Stelle Mal. 3, 1 (wesentlich mit derselben Abweichung vom Urtext und den LXX, wie bei Matthäus) verbunden wird. Diese Zusammenstellung der beiden Schriftstellen über den Täufer ist so wenig, wie *Ritschl* meint [1]), ein Zeugniss für die höhere Ursprünglichkeit des Markus im Vergleich mit Matthäus, dass sie vielmehr das Gegentheil beweist. Eine Abweichung von der sonstigen Gewohnheit des Mat-

1) Theol. Jahrb. 1851, S. 519 f.

thäus sind diese beiden Citate keineswegs, weil es seine Gewohnheit ja gar nicht ist, ausserhalb der Reden Jesu nur nach dem Urtext zu citiren (vgl. z. B. Matth. 1, 23). Bei Markus, welcher die ausdrücklichen Beziehungen auf das A. T. sonst zurücktreten lässt, soll der Anfang der evangelischen Geschichte, das Auftreten des Täufers, recht bestimmt an die alttestamentliche Weissagung angeknüpft werden. Markus stellt ferner bei Johannes die Taufe voran, welche auch der eigentliche Inhalt seiner Predigt ist (1, 4); er lässt die Strafrede des Täufers gegen die Pharisäer und Sadducäer aus, behält nur seine Hinweisung auf die baldige Ankunft des Gewaltigern bei, welcher anstatt des Wassers mit dem heiligen Geiste taufen wird (Vs. 7. 8). Mit Beseitigung aller andern geschichtlichen Beziehungen erscheint der Täufer nur als Vorläufer des Messias, seine Wassertaufe als das niedere Vorbild der messianischen Geistestaufe. Sehr einfach und kurz wird auch die Taufweihe Jesu Vs. 9—11 erzählt, wobei die Himmelsstimme noch eine Anrede an Jesum selbst ist. Den Schluss dieses Abschnitts bildet auch bei Markus Vs. 12. 13 die Versuchung Jesu, der sich 40 Tage in der Wüste aufhält, versucht von dem Satan. Dieses Evangelium gleitet also über Alles, was Jesum bei Matthäus in menschlicher Schwäche zeigt, gänzlich oder bloss andeutend hinweg, über das 40tägige Fasten, den Hunger und das Versuchtwerden, um ihn, gleich Adam im Paradiese, bei den Thieren verweilen und (was bei Matthäus erst Folge der bestandenen Versuchungen ist) von den Engeln Gottes bedient werden zu lassen. Der leibliche und geistige Wüstenkampf des Messias wird in einen möglichst paradiesischen Verkehr mit dem Teufel (welcher der alttestamentlichen Schlange entspricht), den Thieren und den himmlischen Engeln umgewandelt. Aus dieser namentlich von *Baur* [1]) ganz mit Recht hervorgehobenen paradiesischen Wendung der Erzählung erklärt es sich auch, dass Markus über die menschliche Abstammung Jesu stillschweigend hinweggeht, weil das Auftreten Jesu bei ihm als ein neuer Anfang der menschlichen Geschichte, als ein Gegenbild des verlorenen paradiesischen Zustandes erscheinen soll.

B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 1, 14—9, 50.

1. Der erste, durchaus günstige Eindruck Jesu 1, 14—45.

Es entspricht ganz der Vorgeschichte des Markus, dass Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa nicht sowohl mit einer Aufforderung zur Busse (Matth. 4, 17), sondern vielmehr zunächst mit der durchaus frohen Botschaft, mit dem εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ auftritt, dass die Zeit erfüllt, das Gottesreich herangenaht sei, woran sich dann allerdings die Ermahnung zur Busse und zum Glauben anschliesst (1, 14. 15). Und diese frohe Botschaft findet zuerst Glauben bei den vier galiläischen Fischern, welche Jesus an dem galiläischen See beruft (1, 16—20). Ist die Armuth des Petrus in der

1) Krit. Untersuch. S. 540.

Ueberlieferung bewahrt [1]), so wird hingegen bei den Söhnen des Zebedäus der Wohlstand ihres Hauses durch die Erwähnung der Lohnarbeiter angedeutet. Die neue Lehre findet ferner auch in Kapernaum Anerkennung, wohin Jesus bei Markus 1, 21—34, wie in dem ursprünglichen Matthäus, sogleich nach der Berufung der ersten Jünger zieht. Ehe er jedoch in das Haus des Simon geht, tritt er am Sabbat in der Synagoge dieser Stadt auf (1, 21—28). Macht hier seine Lehre schon an sich denselben Eindruck, wie bei Matth. 7, 28. 29 die Bergrede, so erreicht dieser Eindruck der „neuen Lehre" vollends seine höchste Spitze durch eine Teufelaustreibung, in welcher sie ihre Wunderkraft und Obmacht über das böse Geisterreich recht augenfällig kundthut. Der böse Geist eines Besessenen erkennt sogleich das wahre Wesen Jesu, wie es Matth. 8, 29 erst auf dem heidnischen Gebiet der Gadarener der Fall war, die Gefahr der Vernichtung, welche dem Dämonenreich von dem Heiligen Gottes her droht. Der böse *Geist folgt* dem Gebote Jesu, zu verstummen und auszufahren; aber bei diesem Ausfahren zeigt er noch seine ungeschwächte Kraft durch das Hinundherreissen des Menschen und ein lautes Geschrei. Je kräftiger also der böse Geist ist welcher sich dem Gebot Jesu fügen muss, desto mehr erstaunt das Volk über die Macht der „neuen Lehre", sogar den unreinen Geistern zu gebieten, und der Ruf Jesu verbreitet sich sogleich in der ganzen Umgegend von Galiläa. In dieser über Matthäus hinausgehenden Erzählung stellt sich uns die Eigenthümlichkeit des Markus so schlagend dar, dass man über ihre Ursprünglichkeit *im Vergleich* mit Lukas (4, 31—37) nicht zweifelhaft sein kann. Es *soll der* erste Eindruck des öffentlichen Auftretens Jesu offenbar *durchaus günstig* erscheinen; und die Ausführung dieses Gesichtspuncts lässt gerade die eigenthümlichsten Anschauungen unsers Evangelisten hervortreten. Mit lautem Geschrei lässt Markus auch sonst (3, 11. 5, 7. 9, 26) die Dämonen aus den Menschen reden und ausfahren; mit lautem Geschrei giebt Jesus 15, 37 seinen Geist auf. Es ist ganz der judenchristlichen Anschauungsweise gemäss, dass Markus 1, 23 schon die Anrede des Dämon als ein Geschrei darstellt [2]). Dasselbe gilt auch davon, dass er das Wunder der Teufelaustreibung noch in das innigste Verhältniss zu der *καινὴ διδαχή* Jesu setzt, dass er es 1, 27 als die augenfälligste Beglaubigung der neuen Lehre erscheinen und bei dem Volke den entscheidenden Eindruck hervorbringen lässt. Diese Zusammengehörigkeit der Lehre und des Wunders ist bei Markus recht eigentlich zu Hause (vgl. 1, 38. 39. 3, 14. 15. 6, 2. 7. 12. 13. 16. 17. 18. 20), wie sie uns in den pseudoclementinischen Schriften begegnet [3]). Je mehr diese Züge die Spitze der ganzen Erzählung

1) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 339.

2) Vgl. Clem. Hom. IX, 19, wo Petrus von den Dämonen sagt Ἴσασιν γὰρ τοὺς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ. διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν, ὥσπερ ἐχθὲς ἑωράκατε, πῶς ἐμοῦ ἀναθεμένου μετὰ τὴν προσομιλίαν εὔξασθαι ὑπὲρ τῶν πασχόντων αὐτὰ τὰ πάθη τῇ πρὸς τὴν θρησκείαν τιμῇ ἀνέκραγεν, βραχεῖαν ὥραν στέξαι μὴ δυνηθέντα.

3) Clem. Recogn. I, 6. 8. Hom. I, 6. 10. Namentlich wird Hom. I, 6 von Jesu gesagt τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν, ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει, πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει

bilden, desto sicherer haben wir hier bei Markus eine ursprüngliche Darstellung, welche zwar in dem Eindruck des Lehrvortrags noch eine Beziehung auf Matth. 7, 28. 29 durchblicken lässt und in der Teufelaustreibung die drei Heilungswunder des Matthäus 8, 1—16 gewissermassen zusammenfasst, aber unverkennbar dem Bericht des Lukas 4, 31 f. zum Grunde liegt[1]). Beginnt Jesus also in Kapernaum so glänzend sein öffentliches Auftreten, so deutet Markus weiter an, dass diese Stadt die Heimathsstadt Simon's war. Er allein sagt ja 1, 29, Jesus sei sogleich mit den Jüngern *εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου* gegangen. Ist das Haus also dem Simon mit seinem Bruder gemeinsam, so ist hierdurch zwar Niemand gezwungen dasselbe als das väterliche Haus Simon's zu denken; man kann es vielmehr auch mit D. *Baur* a. a. O. S. 58 für der Schwiegermutter des Petrus gehörig erklären, der sich also nur hineingeheirathet und seinen Bruder Andreas nach sich gezogen haben würde. Wohl aber geben solche Abweisungen des Petrinismus unsers Evangelisten den deutlichsten Beweis, dass es auch Ansichten giebt, welche sehr gezwungen sind, weil sie sich gegen das Natürliche und zunächst Liegende gewaltsam sträuben. In der Wohnung Simon's erfolgt also die Heilung seiner Schwiegermutter, so dass sie ihnen (Jesu und seinen Jüngern) sogleich aufwarten kann (1, 29—31). In derselben Oertlichkeit schliessen sich die Abendheilungen an, bei welchen Markus noch bestimmter hervorhebt, dass die ganze Stadt vor der Thür versammelt war, und dass Jesus die Dämonen nicht reden liess, weil sie ihn kannten (1, 32—34). Hat Jesus also die Aufmerksamkeit der ganzen Stadt auf sich gezogen, so ist es begreiflich, dass man ihn am nächsten Tage aufsucht, als er in aller Frühe in eine wüste Gegend entwichen ist. Gehen ihm auch nur Simon und seine Begleiter, die vier bereits berufenen Jünger, nach, so ist doch seine Rückkehr der Wunsch der ganzen Stadt (1, 37). Gleichwohl kehrt Jesus nicht sogleich zu der Petrus-Stadt zurück, sondern er zieht in die umliegen-

---

μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν. Ueber den Eindruck der Teufelaustreibungen nach einem Lehrvortrag vgl. Clem. Hom. VIII, 24, wo die Zuschauer durch den Eindruck solcher Wunder gläubig werden.

1) Lukas begründet schon 4, 32 den Eindruck der διδαχή nicht so vollständig wie Matthäus und Markus, und lässt bereits hier den λόγος hervortreten (ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ), welcher bei dem Eindruck der Wunderthat Vs. 36 ganz an die Stelle der καινὴ διδαχή des Markus tritt. Will Lukas offenbar statt der διδαχή des Markus, welche selbst den Dämonen gebietet, den doppelsinnigen Ausdruck λόγος wählen, der sowohl die Lehre als auch das wunderthätige Wort bedeutet, so ist diese Aenderung nur daraus erklärlich, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung der Teufelaustreibung fremd geworden ist, wie aus Vergleichung von Luk. 4, 44 mit Mark. 1, 39 deutlich erhellt. Und darf ich mir, auch nach *Baur*'s Zurechtweisung Theol. Jahrb. 1853, H. 1, S. 68, ein Urtheil über Etwas zutrauen, was mehr als „quantitativ" ist, so scheint mir die ohnehin geschichtlich nachweisbare Anschauung des Markus von der Wunderbeglaubigung die alterthümlichere und natürlichere, der doppelsinnige Ausdruck des Lukas später und künstlicher zu sein. Anstatt den Dämon mit Geschrei ausfahren zu lassen, bemerkt Lukas 4, 35 bloss, dass er dem Menschen keinen Schaden that; und Vs. 37 lässt er das bezeichnende εὐθὺς des Markus aus, so dass der Eindruck dieses Auftretens überhaupt nicht mehr so schlagend hervortritt.

den Ortschaften, um hier seinem Berufe gemäss zu predigen. So *lehrt* er also in den Synagogen von ganz Galiläa, indem er seine Predigt mit Teufelaustreibungen begleitet (1, 38. 39). Hier lässt Markus 1, 40—45 die Heilung des Aussätzigen folgen, welche Matth. 8, 1 f. bei dem Herabsteigen vom Berge mittheilte. Ohne die Oertlichkeit genauer anzugeben, die man nach Vs. 43. 45 als ein Haus vorstellen muss, lässt er den Aussätzigen sogleich nach der Heilung mit der Bedrohung ausgetrieben werden, Niemandem etwas zu sagen, sondern vielmehr das Reinigungsopfer zum Zeugniss für die Leute darzubringen. Will Jesus also offenbar die Heilung geheim halten, so geschicht doch gerade das Gegentheil, da der Geheilte die Sache um so mehr verbreitet, so dass Jesus selbst in den Wüsteneien, wo er sich aufhält, von allen Seiten her aufgesucht wird. Im Unterschiede von Matthäus lässt Markus hier also deutlich den steigenden Volksruhm, den *zuerst* so günstigen Eindruck Jesu hervortreten, welcher die *Hauptabsicht* seiner ganzen Darstellung ist (1, 22. 27. 28. 33. 37. 45).

2. Der erste Gegensatz der Pharisäer und Schriftgelehrten 2, 1—3, 6.

Um so mehr bezeichnet das zweite Auftreten Jesu in Kapernaum einen deutlichen Wendepunct, weil es im Gegensatze zu der noch immer fortdauernden Volksgunst zuerst den *Gegensatz der herrschenden Secten* hervortreten lässt, welcher sich durch den ganzen Abschnitt hindurchzieht und in dem Vernichtungsplan der Pharisäer seinen endlichen Abschluss erreicht (2, 1—3, 6). Auf der einen Seite zeigt sich daher noch die Volksgunst, als sich in Kapernaum das Gerücht von der Ankunft Jesu verbreitet. Nur bei Markus versammelt sich die Volksmenge um das Haus und hört die Predigt Jesu. Wegen dieser Volksmenge kann der Gichtbrüchige auch nicht mehr so einfach wie Matth. 9, 2 auf seinem Lager zu Jesu gebracht werden, sondern die vier Träger müssen das Dach des Hauses abdecken, um das Bett des Kranken hinabzulassen. Bei dem Anstoss der Schriftgelehrten an der Aeusserung Jesu und seiner Antwort hebt Markus 2, 8 noch das höhere πνεῦμα hervor, in welchem Jesus die Gedanken seiner Gegner erkennt. Zieht Jesus nun, wie bei Matthäus, von Kapernaum nach dem galiläischen See, so bringt Markus wieder das Volk hinzu, welches ihm Veranlassung zur Belehrung giebt (2, 13); auch bezeichnet er diesen Auszug an den See durch πάλιν mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf 1, 16 als den zweiten. So gewinnt Jesus ebendaselbst, wo er seine vier ersten Jünger fand, an dem Zöllner, welchen Markus Levi, Sohn des Alphäus, nennt (2, 14), einen neuen Jünger. In dem Hause des Levi, wie hier bestimmter angegeben wird, erfolgt nun das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Pharisäern, deren grosse Anzahl im Gefolge Jesu Markus 2, 15 nachdrücklich bemerkt. Als Jesus den Pharisäern, welchen Markus die Schriftgelehrten hinzufügt, über seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern geantwortet hat (2, 15—17), wird an ihn, da die Johannisjünger nebst den Pharisäern gerade fasten, die Frage gerichtet, warum seine Jünger dieses Fasten unterlassen, und Jesus antwortet 2, 18—22 wesentlich wie bei Mat-

thäus. Markus ist also bis hierher, nur mit wiederholten Hervorhebungen des Volkszudrangs 2, 2. 4. 13. 15, dem Matthäus 9, 1—17 treu gefolgt. Um so mehr weicht er aber im Folgenden von der Ordnung des Matthäus ab, indem er sogleich zu den beiden Erzählungen Matth. 12, 1—14 übergeht, in welchen die Pharisäer an der Nichtbeobachtung der herkömmlichen Sabbatfeier Anstoss nehmen. Bei dem Aehrenraufen der Jünger ist nur das von höherer Wichtigkeit, dass Markus, wahrscheinlich weil der Tempelcultus zu seiner Zeit nicht mehr bestand, die Berufung Jesu auf die Sabbatthätigkeit der Priester und auf Hos. 6, 6 (Matth. 12, 5—7) auslässt, dafür aber dem Ausspruch über den Menschensohn als Herrn des Sabbats die Bemerkung voraufschickt, dass der Sabbat überhaupt nur um des Menschen willen da sei, worin die Folgerung liegt, dass die Sabbatfeier wenigstens kein Zwang der Menschen werden darf. Bei der Sabbat-Heilung in der Synagoge hebt Markus mit Zurückbeziehung auf 1, 21 durch πάλιν die Wiederholung dieses Auftretens in der Synagoge hervor. Eigenthümlich ist ihm hier 3, 5 der Zorn und die Betrübniss Jesu über die Herzensverstocktheit seiner Gegner. Endlich lässt Markus mit den Pharisäern auch die Anhänger der herodischen Dynastie den Plan fassen, Jesum zu vernichten (3, 1—6). — Es ist klar, dass Markus in diesem ganzen Abschnitte neben der fortdauernden Volksgunst den Gegensatz der herrschenden Parteien und Schulen zusammenfasst und bis zu seinem Abschlusse in dem Vernichtungsplan der Gegner fortführt. Je deutlicher dieser sachliche Gesichtspunct im Unterschied von dem vorhergehenden Abschnitt hervortritt, desto einfacher erklärt es sich auch, dass Markus bei Matthäus die Abschnitte 8, 18—34. 9, 8—11, 30 überging, weil sie seinem Zwecke nicht dienten, die steigende Feindschaft gegen Jesum hervorzuheben, dass er also in dieser Absicht die beiden getrennten Abschnitte Matth. 9, 1—17 und 12, 1—14 zusammenstellte. Nähert er sich in dieser Weise auch wieder der Grundschrift des Matthäus an, in welcher die Reden Cap. 10. 11 noch nicht zwischen jenen beiden Abschnitten standen: so unterscheidet er sich doch von derselben dadurch, dass er den Gesichtspunct jener allmäligen Steigerung einseitig und mit Ausschluss andrer geschichtlicher Beziehungen durchführt.

3. Apostelernennung, Schmähung und Verkennung Jesu 3, 7—35.

Nach dieser Zuspitzung der Feindschaft gegen Jesum macht der Abschnitt Mark. 3, 7—35 zuerst wieder einen günstigern Eindruck (bis Vs. 19). Jesus geht wieder mit seinen Jüngern an den See, wohin ihm viel Volk nachfolgt, aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa, Tyrus und Sidon, weil es den Ruf Jesu vernommen hat. Schon bei Matth. 12, 15 f. hatte sich Jesus ja vor der Feindseligkeit der Pharisäer zurückgezogen, und es war ihm viel Volk nachgefolgt. Markus bleibt aber bei dieser unbestimmten Angabe der Volksmenge nicht stehen, sondern schliesst sich hier offenbar an die Einleitung der Bergrede bei Matth. 4, 25 an, wo schon Volkshaufen aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa, Peräa nebst der Verbreitung des Rufs Jesu

in ganz Syrien (4, 24) erwähnt waren. Hiervon fehlt bei Markus nur *die* Dekapolis, dagegen sind Judäa, Tyrus und Sidon hinzugekommen, wovon Lukas (ausser Idumäa und Jerusalem) Tyrus und Sidon 6, 17 beibehalten hat. Es ist ganz in der Weise des Markus, durch solche Erweiterungen von Matth. 4, 25 den Volkszudrang so gross als möglich zu schildern. Nur hat er freilich in diesem Bestreben den natürlichen Zusammenhang, in welchem die Zurückziehung Jesu bei Matthäus mit der vorhergehenden Berathung der Pharisäer steht, aufgegeben. Es ist nicht mehr das vorher, bei dem Vorfall in der Synagoge gegenwärtige Volk, welches Jesu auch in die Einsamkeit nachfolgt; durch einen so grossen Zulauf verliert der Aufenthalt Jesu am See den Charakter einer Zurückziehung vor seinen Gegnern. Ganz ähnlich, wie bei dem Parabelvortrag Matth. 13, 2, muss Jesus ein Schiff am Ufer bereit halten lassen, weil ihn die Menge, die geheilt werden will, fast erdrückt. Daneben lässt Markus auch die unreinen *Geister* (nämlich die von ihnen Besessenen) vor Jesu niederfallen und ihn mit Geschrei als Sohn Gottes anreden. Hierdurch ist der Evangelist in den Uebelstand verfallen, dass er das Verbot Jesu, *ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν*, ähnlich wie 1, 34 auf die Dämonen beziehen muss, obgleich es ganz unnütz war, wenn die Dämonen schon vor einer so grossen Volksmenge geredet hatten. Gerade dieser Zug möchte also sehr deutlich die Abhängigkeit des Markus von Matthäus beweisen, bei welchem das Verbot den guten Sinn einer Geheimhaltung vor den Pharisäern hat. Liess sich schon Vs. 7. 8 die Rücksicht *auf die* kanonische Bearbeitung des Matthäus 4, 24. 25 nicht verkennen, so steigt Jesus nun, ganz wie Matth. 5, 1, auf den Berg; aber hier nicht, um die Rede zu halten, sondern um die Apostel einzusetzen (vgl. Matth. 10, 1). Der Evangelist, welcher hier die Anhänger der Epitomations-Hypothese durch die Freiheit seiner Bewegung in nicht geringe Verlegenheit setzt, berichtet zuerst eine förmliche *Einsetzung* der zwölf Apostel, sowohl *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*, als auch *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ ἐκβάλλειν δαιμόνια.* Die Wichtigkeit dieser Ernennung scheint er auch dadurch andeuten zu wollen, dass er bei der Aufzählung der Zwölf zwei Namensänderungen mittheilt, welche den Satzbau so störend unterbrechen, dass man sie für Einschaltungen in das ursprünglich von ihnen freie Apostelverzeichniss halten muss. Erhält Simon *als Apostel* den Namen Petrus, wie die Söhne des Zebedäus „Donnersöhne" genannt werden, so hat die Voranstellung dieser drei durch neue Namen ausgezeichneten Apostel die Lostrennung des Petrus (der nur noch 14, 37 den vorapostolischen Namen des schwachen Simon führt) von seinem Bruder Andreas, und weiter die Störung der ursprünglich paarweisen Aufzählung der Apostel zur Folge. Haben die Namens-Aenderungen bei der Apostel-Ernennung für Markus eine so hohe Bedeutung, so ist es gewiss das Wahrscheinlichste, dass Lukas (welcher gleichfalls 6, 14 wenigstens eine Benennung des Petrus bei der Apostelwahl mittheilt, und denselben vorher nur Simon, nachher, mit Ausnahme von 22, 31. 24, 34, nur Petrus nennt) dem Vorgange des Markus gefolgt ist. Die Ernennung der Apostel ist also bei Mar-

kus eine glänzende Handlung Jesu; aber um so mehr sticht Vs. 20—35 gegen das Vorhergehende ab. Markus hat hier die Abschnitte Matth. 12, 22—37. 46—50 so verschmolzen, dass sie uns wieder die Schattenseite der evangelischen Geschichte darstellen. Die Schwierigkeiten des gegenwärtigen Matthäus, dass dieselben Pharisäer aus deren Umgebung Jesus so eben entwichen ist, ohne Weiteres wieder in seiner Umgebung auftreten (Matth. 12, 24), und dass der Besuch der Verwandten Matth. 12, 46 plötzlich eine ganz andre geschichtliche Lage voraussetzt als vorher, scheint Markus gefühlt zu haben, *wie* er denn hier die später wiederholte Zeichenforderung Matth. 12, 38—45 ganz auslässt. Er verbindet jene beiden Erzählungen zu einer einzigen, indem er beide Auftritte in einem Hause (offenbar zu Kapernaum) vor sich gehen lässt, wo sich wieder eine grosse Volksmenge versammelt. Hier lässt er gleich anfangs die Verwandten Jesu (*οἱ παρ᾽ αὐτοῦ*) erscheinen, um ihn zu fangen, dessen Geisterfüllung sie für einen ekstatischen Zustand der Besinnungslosigkeit halten. Braucht er ferner, da Jesus es so eben mit Dämonischen zu thun gehabt hat (3, 10—12), keine besondere Teufelaustreibung als Veranlassung der Lästerung, so legt er dieselbe doch nicht den frühern Gegnern, sondern Schriftgelehrten aus Jerusalem in den Mund. Die Antwort Jesu konnte Markus, weil er die Entgegnung Matth. 12, 27. 28 auslässt, welche sich auf die besondre Veranlassung bezieht, wegen ihrer *Bildlichkeit* als eine Rede *ἐν παραβολαῖς* auffassen. Beachtenswerth ist noch, dass er die Verzeihlichkeit einer Schmähung des Menschensohns auslässt, worin *Köstlin* a. a. O. S. 318 mit Recht die Vorstellung einer innigern Verbindung des Gottesgeistes mit der Person Jesu findet (vgl. 2, 8). Die Schmähung des Gottesgeistes in Jesu hat also zugleich eine persönliche Bedeutung (3, 22. 30). Jetzt rufen die Verwandten Jesum von aussen und schicken zu ihm. Es ist dem Markus eigenthümlich, dass Jesus von dem um ihn sitzenden Volke auf seine Mutter und Brüder aufmerksam gemacht wird, und dass Jesus nicht bloss die Jünger im engern Sinne (Matth. 12, 49), sondern Alle die rings um ihn sitzen, sofern sie den Willen Gottes erfüllen, als seine wahre Verwandtschaft bezeichnet. Jesus hat also in dem Volksanhang einen *weitern Jüngerkreis* (vgl. 3, 32. 34).

4. Der Parabelvortrag 4, 1—34.

Dieser weitere Jüngerkreis sondert sich in dem Parabelvortrag 4, 1—34 noch bestimmter von der unempfänglichen Volksmenge ab; und ist uns bisher abwechselnd die Licht- und die Schattenseite der evangelischen Geschichte vorgeführt worden, so stellt uns der Parabelvortrag beide Seiten zugleich und neben einander in der Unempfänglichkeit des Volks und der (immerhin noch sehr unentwickelten) Erkenntnissfähigkeit des Jüngerkreises dar. Trotz seiner Abhängigkeit von Matth. 13, 1—52 ist Markus schon darin eigenthümlich, dass er den Parabelvortrag mit Rückbeziehung auf 2, 13 als einen wiederholten Lehrvortrag Jesu am See darstellt, die Parabel als die eigentliche Form der Lehre Jesu ansieht (4, 1. 2, vgl. 3, 23). Mit dem gegenwärtigen Matthäus lässt Markus Jesum zwar vom Schiffe aus zu dem

am Ufer stehenden Volke reden, aber gleich nach dem Gleichniss vom Säemann ohne alle Rücksicht auf das Volk mit seinen Jüngern im weitern Sinne (Vs. 10 οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) allein sein. Diesem Jüngerkreise stellt Jesus in der Erklärung über seinen Parabelvortrag die Verstocktheit der (sowohl innerlich als äusserlich) draussen Stehenden (Vs. 11 τοῖς ἔξω) gegenüber, und die Verstocktheit des Volks wird hier ausdrücklich zum Zweck des Parabelvortrags gemacht (4, 12). Das Volk soll die höhere Wahrheit nur äusserlich vernehmen, ohne in sie einzudringen. Um so mehr tadelt Jesus die Jünger, dass sie trotz der ihnen verliehenen höhern Erkenntniss nicht einmal jenes Gleichniss verstanden haben und in dieser Hinsicht äusserer Belehrung bedürfen (4, 13—20). Ganz mit dem gegenwärtigen Matthäus lässt auch Markus nach der Unterbrechung des Gesprächs mit den Jüngern Jesum Vs. 21 wieder ohne Weiteres in Parabeln für das Volk fortfahren. Und zwar stellt er zunächst Vs. 21—25 zwei gnomenartige Aussprüche aus Matth. 5, 15. 10, 26; 7, 2. 13, 12 als zwei kleine Parabeln zusammen. Sind diese beiden Parabeln aus Aussprüchen bei Matthäus frei gebildet, so dürfen wir auch das vierte Gleichniss Vs. 26—29 von dem Wachsthum des Gottesreichs ohne menschliches Zuthun als eine eigenthümliche Umbildung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen Matth. 13, 24—30 ansehen. Das fünfte und letzte Gleichniss ist Vs. 30—32 das vom Senfkorn. Dass alle diese Gleichnisse trotz der Unterbrechung Vs. 10—20 vor dem Volke vorgetragen werden, giebt Markus namentlich am Schluss Vs. 33. 34 zu erkennen, wo er den auf die geistige Fassungskraft des Volks berechneten Parabelvortrag von der Erklärung für die Jünger scharf unterscheidet. Erkennen wir aber bei Matthäus in dem Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift noch deutlich den Ursprung des unvermittelten Wechsels der Zuhörer, so ist dieser Wechsel bei Markus ein sicheres Zeugniss seiner Abhängigkeit von Matthäus, zumal da Markus auch in der Fünfzahl von Parabeln und in dem Inhalt der zweiten, dritten, vierten ganz das Gepräge einer abgeleiteten Darstellung trägt. Mit dem scharfen Unterschiede einer doppelten Lehrweise, einer parabolischen für das draussen stehende unempfängliche Volk, und einer esoterischen für den bei allem Mangel an Entwickelung für das Höhere empfänglichen Jüngerkreis, ist der Parabelvortrag deutlich als ein Wendepunct in der Darstellung des Markus bezeichnet, als die durchgreifende Scheidung dieser beiden Seiten der Wirksamkeit Jesu.

5. Ueberfahrt zu den Gadarenern, Wunderheilungen in Kapernaum 4, 35—5, 43.

Kehrt nun Markus auch 4, 35—5, 43 zu den früher übergangenen Abschnitten des Matthäus Cap. 8. 9 zurück, so lässt sich doch auch hier bei aller Abhängigkeit von Matthäus ein eigenthümlicher, dem Fortschritte dieses Evangelium entsprechender Gesichtspunct nicht verkennen. Der Evangelist knüpft die Ueberfahrt in das Gebiet der Gadarener so unmittelbar an den Parabelvortrag an, dass er Jesum noch am Abend dieses Tages so, wie er ist, in dem Fahrzeug über-

setzen lässt; und wenn er 4, 36 sagt, dass noch andre Fahrzeuge mit ihm gingen, so bedarf er derselben offenbar für das grosse Gefolge, für den weitern Jüngerkreis Jesu. Bezeichnend ist es, dass Jesus bei Markus 4, 39 den Sturm nicht mehr so einfach wie bei Matthäus, sondern mit den Worten *Σιώπα, πεφίμωσο* beschwört; ferner, dass er hier nachdrücklicher die Verzagtheit und Ungläubigkeit der Jünger rügt, bei welchen die Obmacht Jesu über die Naturmächte nicht sowohl Verwunderung (Matth. 8, 27), sondern grosse Furcht hervorbringt (4, 41). Dieser Zug entspricht ganz dem 4, 13 bezeichneten Zustand ihrer Erkenntnissfähigkeit. Die Jünger sind noch so wenig in die höhere Macht Jesu eingedrungen, dass sie nur den unklaren Eindruck der Furcht erhalten. In dem Gebiet der Gadarener kommt Jesu bei Markus nur ein einziger Besessener aus den Gräbern entgegen, und die weitere Ausführung seines Zustands bei Markus 5, 3—5 ist ganz darauf angelegt, durch das gewaltige Wesen des Dämons die Wunderkraft Christi um so grossartiger erscheinen zu lassen (vgl. 1, 26). Es ist nicht zu übersehen, dass Markus die Menge von Dämonen, welche in dem Namen Legion zu einer Einheit zusammengefasst wird, die Bitte äussern lässt, aus dieser von Heiden bewohnten Landschaft (wo sie offenbar einheimisch sind) nicht weggeschickt zu werden (5, 12). Das heidnische Gebiet ist auch für Markus der eigentliche Wirkungskreis der Dämonen, und die heidnischen Bewohner werden durch die Wundermacht Jesu nur unheimlich gestimmt und abgeschreckt (5, 15), so dass sie sich bei Markus auch aus diesem Grunde die fernere Anwesenheit Jesu verbitten. Auch darin darf man noch einen judenchristlichen Zug des Markus erkennen, dass Jesus den geheilten Heiden, der ihm nachfolgen will, zurückweist, damit er das Geschehene in der Umgegend verkündige, wo es eine ähnliche Verwunderung erregt. Je grösser also die Wunderthaten Jesu sind, desto mehr ist ihr Eindruck bei Jüngern und Nicht-Jüngern ein blosses Entsetzen und Staunen. Nach der Rückkehr auf das westliche Ufer lässt Markus wieder eine grosse Volksmenge am Ufer sich versammeln (5, 21), und diese folgt Jesu auch in das Haus des Jairus, wie Markus zuerst den Synagogenvorsteher nennt. Die grosse Volksmenge ist daher auch der Grund, wesshalb Jesus die Blutflüssige nicht sogleich erkennt, auf welche durch die blosse Berührung seine Wunderkraft übergegangen ist (5, 30 f.). Erst jetzt lässt Markus den Tod der Tochter des Jairus melden, also absichtsvoller beglaubigen, als es bei Matthäus geschieht. So geht denn auch die Auferweckung der Entschlafenen nicht mehr so einfach vor, sondern es ist bei Markus Alles umständlicher erzählt und mehr auf Hervorhebung des Wunders angelegt. Jesus ermahnt zunächst den Vater zum Glauben, nimmt dann von allen Jüngern nur drei, den Petrus, Jakobus und Johannes, in das Haus, treibt hier den ganzen ihn verlachenden Haufen der Klagenden aus [1]), tritt mit den Eltern und jenen drei Aposteln zu dem

1) Mark. 5, 40 Καὶ πάντες κατεγέλων αὐτοῦ· αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας, παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύονται ὅπου ἦν τὸ παιδίον. Diese Stelle ist eine von den drei „evidenten“ Beweisstellen, auf welche D. *Baur* Theol. Jahrb. 1853,

Mädchen und erweckt dasselbe mit den feierlichen Worten Ταλιθὰ κοῦμι (5, 41. vgl. 4, 39). Aber so sehr die Anwesenden über das Wunder erstaunen, so verbietet Jesus doch seine Bekanntmachung und lässt der in das Leben Gerufenen gleich Speise bringen (5, 43). Es lässt sich nicht verkennen, dass der Eindruck der Wundermacht Jesu jetzt trotz ihrer Steigerung ein ganz andrer ist als zu Anfang (1, 27 f. 45. 2, 12), dass sie jetzt selbst bei den Jüngern nur einen unheimlichen Eindruck macht (4, 41. 5, 15. 21). Und ist die Todtenerweckung bei Matthäus 9, 26 der Gipfel des Volksruhms Jesu, so ist die Unempfänglichkeit der Volksmenge bei Markus schon so völlig entschieden, dass Jesus hier das grösste Wunder geheimgehalten werden lässt (5, 43). So deutlich verräth Markus das Bestreben, von der unempfänglichen Volksmasse abzusehen, sich dem allein einer tiefern Einsicht empfänglichen Jüngerkreise zuzuwenden, aus welchem die drei ausgezeichneten Apostel Zeugen dieser grossen Wunderthat sind. Dieselbe geschieht nicht mehr, wie bei Matthäus, für das Volk, sondern nur für die Vertreter des empfänglichen Jüngerkreises [1]).

6. Vom Auftritt in Nazaret bis zur Blindenheilung in Bethsaida 6, 1—8, 26.

In dem folgenden Abschnitt 6, 1—8, 26 zeigt Markus schon darin seinen eigenthümlichen Gesichtspunct, dass er die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret bedeutungsvoll voranstellt. Kommt Jesus dahin mit seinen Jüngern, um am Sabbat in der Synagoge zu lehren, so ist doch der Erfolg dieses Auftretens dem ersten Auftritt in der Synagoge zu Kapernaum geradezu entgegengesetzt. Man wundert sich, woher der Zimmermann, der Sohn der Maria [2]), dessen Geschwister man kennt, solche Weisheit und Wunderkraft hat, und man ärgert sich über ihn, so dass Jesus wegen der ungläubigen Gesinnung nur wenige Wunder vollbringt und in die umliegenden Flecken zieht (6, 5. 6). Die Unempfänglichkeit des Volks erreicht also in dem Benehmen der Vaterstadt ihre höchste Spitze. Die Aussendung

S. 73 f. bei seiner qualitativen Auffassungsweise sehr zuversichtlich die Abhängigkeit des Markus von Lukas stützt. Hängt es offenbar mit dem Paulinismus des Lukas zusammen, dass er 8, 53 zu den Allen, welche ausgetrieben werden, auch die Apostel zu rechnen möglich macht, so darf man nach *Baur* dasselbe auch bei Markus annehmen. Aber hat diese qualitative Auffassung nicht vielleicht in quantitativer Hinsicht den Rechnungsfehler begangen, zu den *Allen*, welche hinausgetrieben werden, auch die Apostel zu zählen, welche Jesus mit sich nimmt? Oder soll man wirklich glauben, dass die Apostel erst mit hinausgetrieben, dann aber wieder mit hineingenommen worden?

1) Es ergiebt sich hieraus von selbst die Antwort auf den Vorwurf, welchen D. *Baur* a. a. O. S. 63 meiner Auffassung macht, sie habe nicht einmal den Versuch gemacht, die Unterscheidung der überwiegenden Unempfänglichkeit des Volks und der um so fruchtbringendern Erkenntnissfähigkeit der Jünger bei Markus nachzuweisen.

2) Markus duldet die Vaterschaft Josephs nicht einmal im Munde der Nazaretener und macht daher Jesum aus dem „Zimmermannssohn" des Matthäus 13, 55 selbst zu einem Zimmermann (6, 3). Dass Markus eine natürliche Erzeugung Jesu annahm, wie *Köstlin* a. a. O. S. 323 meint, möchte nicht sehr wahrscheinlich sein.

der Apostel, welche Markus aus Matth. Cap. 10 gerade hier nachholt, kann also bei ihm keinen andern Zweck haben, als wenigstens den einzelnen Empfänglichen unter dem Volke Gelegenheit zur Busse darzubieten. Markus lässt daher die Apostel wirklich ausziehen, wobei er die 3, 16 f. durch die Namengebungen gestörte paarweise Zusammenstellung der Apostel nachholt (6, 7). Bleibt er also nicht bei dem erfolglosen ἀπέστειλεν stehen, womit Matth. 10, 5 die ihrem Inhalt nach spätere Rede über den apostolischen Beruf einleitet, so konnte er aus dieser Rede auch alles Das nicht beibehalten, was auf den Beruf der Apostel nach dem Tode Jesu hinweist. Er giebt also nur Matth. 10, 5—15 wieder, und zwar nicht bloss mit der für seinen Standpunct bezeichnenden Auslassung des Verbots, zu Samaritern und Heiden zu gehen, sondern auch mit Milderungen der ursprünglichen Härte in den Vorschriften über Tracht und Lebensweise der Apostel (6, 8. 9). Sowohl diese Veränderungen und Verkürzungen der Rede, als auch die wirkliche Ausführung der Aussendung, durch welche erst der Bearbeiter des Matthäus die Rede gegen ihre ursprüngliche Bestimmung einleitete, sind unverkennbare Kennzeichen der Abhängigkeit von Matthäus, bei welchem nichts weniger anzunehmen ist als eine Unterdrückung der Nachrichten von der Missionsthätigkeit der Jünger Mark. 6, 12. 30, wie *Köstlin* a. a. O. S. 107 meint. Hat Markus diese Erzählung nach Matth. 13, 54—58 eingefügt, so ist es begreiflich, dass er im Folgenden wieder mit Matth. 14, 1 f. fortfährt und bis Matth. 16, 12 dem Gange des Matthäus im Allgemeinen treu bleibt (6, 14—8, 21). Gerade im Verhältniss zu Matth. Cap. 14 zeigt sich deutlich der abgeleitete Charakter seiner Darstellung. Einerseits lässt Markus schon jetzt (nicht erst bei dem Bekenntniss des Petrus 8, 28) die Meinungen verbreitet sein, Jesus sei der auferweckte Johannes, oder Elias, oder ein Prophet, von welchen Herodes (6, 14 ist nothwendig ἔλεγον zu lesen) die erste vorzieht, zumal da er bei Markus 6, 20 mit einer besondern Achtung für Johannes erscheint; andrerseits sucht Markus schon den innern Widerspruch des Matthäus zu vermeiden, dass Jesus unmittelbar nach der Enthauptung des Täufers in die Wüste zieht, während ihn Herodes schon vorher für den auferweckten Johannes gehalten hat. Markus 6, 29 erzählt nämlich gar nicht, dass die Johannisjünger nach dem Begräbniss ihres Meisters Jesu die Enthauptung meldeten, sondern er lässt vielmehr 6, 30 die ausgesandten Apostel zu Jesu zurückkehren und ihm Alles, d. h. doch wohl die Enthauptung des Täufers und die Aeusserung des Herodes, melden. Der nächste Zweck, wesshalb Jesus sich zurückzieht, soll also nur die Erholung der Jünger bei dem grossen Zudrang des Volks sein (6, 31). Obgleich man über den See schifft, so strömt die Menge doch nach, und Jesus erbarmt sich derselben, nicht sowohl um sie zu heilen (Matth. 14, 14), sondern vielmehr um die hirtenlose Heerde (vgl. Matth. 9, 36) zu belehren (6, 34). Die Speisung der 5000 selbst ist wesentlich wie bei Matthäus veranlasst und ausgeführt; ebenso das Seewandeln, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, dass der petrinische Markus das Seewandeln des Petrus Matth. 14, 28—31 unterdrückt, bei welchem sich die Glaubensschwäche dieses Apostels

offenbart. Ein andres Zeichen seines sehr mit Unrecht geleugneten Petrinismus ist der Umstand, dass Markus sich hütet schon alle Jünger nach der Stillung des Sturms Jesum verehrungsvoll als Gottessohn anerkennen zu lassen (wie Matth. 14, 33), dass er hier vielmehr die Niedrigkeit ihrer Einsicht scharf hervorhebt. Auch dieser Beweis der höhern Macht Jesu macht auf die Jünger nur den Eindruck des Entsetzens und der Verwunderung, da sie das Wesen Jesu nicht einmal an der Brodsegnung erkannt haben, weil ihr Herz verstockt war (6, 51. 52, vgl. 4, 12). Sind also alle Jünger bis jetzt von der Erkenntniss Jesu noch so weit entfernt, so erscheint das spätere Bekenntniss des Petrus um so mehr in dem glänzenden Licht der allerersten Erkenntniss des Wesens Jesu, welche in keiner Weise schon von allen Jüngern vorweggenommen ist. Bei der Erzählung vom Händewaschen fügt Markus 7, 3. 4 noch eine Erläuterung über die Sitten der Pharisäer und der Juden überhaupt hinzu. Bedeutender ist hier jedoch erst der Umstand, dass Markus (wie wenn er uns über seinen Petrinismus gar nicht im Zweifel lassen wollte) die Frage über den Sinn der Parabel, welche dem Petrus bei Matth. 15, 15 f. als Vertreter aller Jünger den zarten Tadel des Unverstandes zuzieht, auch ausdrücklich von den Jüngern, ohne besondre Nennung des Petrus, gethan werden lässt (7, 17 f.). Bei der Erzählung vom kananäischen Weibe weiss Markus nicht bloss, dass die Heidin eine Syrophönicierin war (7, 26), sondern er mildert auch den harten, streng judenchristlichen Grundsatz, welchen Jesus Matth. 15, 24. 26 ausspricht. Von einer ausschliesslichen Bestimmung Jesu für die verlorenen Schafe vom Hause Israel ist hier gar nicht mehr die Rede; und der Ausspruch, dass das Brod der Kinder nicht den Hunden gegeben werden darf, wird 7, 27 durch die voraufgeschickte Bemerkung gemildert, dass die Kinder wenigstens zuerst Sättigung erhalten sollen. Der Sinn ist, dass man die Segnungen des Himmelreichs zwar zunächst den Juden, aber dann auch den Heiden anbieten soll. Ganz eigenthümlich ist die Heilung des Taubstummen, welche Markus 7, 32—37 einschaltet. So sehr aber die geheimnissvolle, fast magische Weise der Heilung ganz in der Weise des Markus ist, der hier das aramäische Ἐφφαϑά bei der Handlung gebraucht werden lässt (vgl. 5, 41. 4, 39): so sieht man doch schon aus dem Erfolg dieser Heilung, welche trotz des Gebots Jesu nicht geheim bleibt, sondern das Wohlgefallen des Volks hervorruft (7, 37), dass Markus hier nur den Uebergang des Matthäus 15, 30. 31 zur zweiten Speisung in einer einzigen Wunderheilung anschaulich zusammengefasst hat [1]). Dadurch hat er sich freilich die Stetigkeit des Uebergangs abgeschnitten, und er muss nun ganz unvermittelt fortfahren, in jenen Tagen habe sich viel Volk versammelt, und da es keine Speise hatte, so habe Jesus seine Jünger zusammenberufen (8, 1). Sonst ist die Erzählung der zweiten Speisung nicht wesentlich von Matthäus verschieden. In der Zeichenforderung der Pha-

1) Es ist daher kein Grund, hier mit *Köstlin* a. a. O. S. 346 eine ältere Schrift als Quelle anzunehmen. Markus hat nur die vielen Heilungen des Matthäus zu einer einzigen zusammengezogen in welcher sich seine Eigenthümlichkeit ganz darstellt.

risäer, welche bei Markus die einzige ihrer Art ist, behält Markus 8, 12 nur den Schluss der Antwort Jesu bei, welche er als einen wehmüthigen Ausdruck des Jesu einwohnenden Gottesgeistes darstellt (vgl. 2, 8). Wird somit die Antwort zu einer nackten Verweigerung, so kann man auch darin nur den abgeleiteten Charakter dieses Evangelium erkennen, dass Markus 8, 13 die Beziehung des Matth. 16, 5 auf die vorhergehende Ueberfahrt zu einer zweiten Ueberfahrt umbildet, wobei er die Jünger wenigstens ein einziges Brod mitnehmen lässt, um ihr folgendes Missverständniss zu erklären. Weil er die Sadducäer vorher nicht genannt hat, so spricht er 8, 15 von einem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes. Am bezeichnendsten tritt die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung in dem geschärften Tadel über die Unfähigkeit der Jünger hervor, die Rede Jesu zu verstehen. Markus geht 8, 17. 18 darin wesentlich über Matthäus 16, 9 hinaus, dass Jesus zu den Jüngern sagt *πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε οὐδὲ μνημονεύετε;* (vgl. 6, 52). Er stellt hier die Herzensverstocktheit der Jünger so stark dar, dass sie ganz dem geistig blinden und tauben Volke gleichen (4, 12). So lässt er denn auch den Schluss des Matthäus 16, 12 aus, dass die Jünger endlich die Worte Jesu verstanden [1]). Kommt es ihm also so sehr auf die geistige Blindheit der Jünger an, so scheint Markus in der ihm eigenthümlichen Blindenheilung zu Bethsaida 8, 22—26 den allmäligen Uebergang vom Nichtsehen zum Sehen zunächst an einem leiblich Blinden darstellen zu wollen. Die Grundlage der Erzählung mag die Heilung der beiden Blinden Matth. 9, 27—31 sein, deren Heilung Jesus, wenngleich vergeblich, geheimgehalten wissen will. Markus stellt hier die Heilung in seiner Weise so dar, dass sie äusserlich durch Speichel vermittelt wird und allmälig vor sich geht. Hat der Evangelist neben der selbstverständlichen Unempfänglichkeit des Volks die geistige Verstocktheit der Jünger so nachdrücklich hervorgehoben, so sieht man hier schon leiblich die Schuppen von den Augen fallen, wie sogleich geistig die Augen der Jünger sehend werden.

7. Vom Bekenntniss des Petrus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit 8, 27—9, 56.

Hat Markus im Bisherigen so nachdrücklich die niedrige Einsicht der Jünger hervorgehoben, so erscheint in der ganzen Anlage seines Evangelium das Bekenntniss des Petrus um so glänzender als der allererste Blick in das wahre Wesen Jesu (8, 29). Was hat es daher zu bedeuten, wenn *Baur* sich immer noch an den Umstand anklammert, dass hier die Seligpreisung und der Vorrang fehlt, welchen Petrus bei

1) Es ergiebt sich hieraus die Entscheidung über die Behauptung *Baur's* in s. Schrift über das Markusev. S. 53, dass Markus die niedrige Einsicht der Apostel vor dem Bekenntniss des Petrus immer nur in Uebereinstimmung mit dem paulinischen Lukas, also in Abhängigkeit von ihm, hervorhebe. Lukas ist hier nicht einmal der Begleiter des Markus, da er diesen ganzen Abschnitt auslässt.

Matthäus 16, 17—19 vor allen andern Aposteln erhält? Soll man aus diesem Grunde nicht von einem petrinischen Interesse des Markus reden dürfen, und soll hier der Vorgang des Lukas ganz offenbar sein, welcher als Pauliner einen solchen Vorrang des Petrus nicht dulden konnte, so hat das nicht mehr auf sich, als der Umstand, dass unter allen Synoptikern nur der ächt paulinische Lukas auch den harten Tadel des Petrus Matth. 16, 20 f. Mark. 8, 32 f. auslässt. Mit demselben Recht, als man sich gegen den Petrinismus des Markus wehrt, könnte man also wohl den Lukas zu einem Petriner machen. Wie kann man es denn übersehen, dass Markus der Erklärung des Petrus zum Felsen der Kirche schon 3, 16 als einer förmlichen Benennung ihre bedeutungsvolle Stellung gegeben hat! Und kann man den Petrinismus des Markus 1, 29. 6, 50. 7, 17 f. nicht mit bessern Gründen bestreiten, so braucht man sich das Fehlen der Seligpreisung ja nur mit *Köstlin* a. a. O. S. 366 einfach daraus zu erklären, dass dieser Petrinismus nicht einseitig und ausschliesslich, sondern milde und versöhnlich war, also den andern Aposteln nicht zu nahe treten wollte (vgl. unten zu 9, 38 f.). Unverkennbar tritt uns der Petrinismus des Markus wieder bei der Verklärung entgegen. Markus weicht hier hauptsächlich darin von Matthäus ab, dass er 9, 6 zu den Worten des Petrus, man solle für Jesus, Moses und Elias Hütten bauen, die Bemerkung hinzufügt, *οὐ γὰρ ᾔδει τί λαλήσῃ· ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι.* Petrus redete demnach so, weil er nicht wusste was er sagte, weil er die Bestürzung der Jünger theilte, welche Matthäus 17, 6 erst nach der Himmelsstimme eintreten lässt. *Baur* meint nun, auf diese Bemerkung könne Markus gar nicht anders als durch den Zusatz des Lukas 9, 33 *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* gekommen sein, und für jede nicht bloss quantitative, sondern qualitative Auffassung liege hier seine Abhängigkeit von Lukas klar vor Augen. Aber ist es denn nicht auch eine qualitative Auffassung, dass Markus als Petriner das Unpassende der Worte seines Apostels fühlte, welches eben darin besteht, dass er schon jetzt eine bleibende Gemeinschaft des Elias mit Jesu erwartet, zumal da Jesus selbst alsbald diesen Irrthum über Elias berichtigt? Wie nahe lag es also für ihn, die von Matthäus erst später erwähnte Bestürzung zur Entschuldigung des Petrus zu gebrauchen? Und wie einfach erklärt sich nun weiter auf ganz qualitative Weise die paulinische Darstellung des Lukas, welcher nur das Reden des Petrus in Unwissenheit, ohne alle Entschuldigung, beibehält! Man sollte wirklich glauben, es lasse sich hier ebensowenig der Petrinismus und der Vorgang des Markus vor Lukas, als seine Abhängigkeit von Matthäus bezweifeln, weil bei Markus nun jeder natürliche Uebergang zwischen der Himmelsstimme und dem Verschwundensein der Erschienenen, als die Jünger um sich blicken, fehlt. Da Markus das Irrthümliche in den Worten des Petrus bereits entschuldigt hat, so lässt er sich auch die Jünger nicht sowohl daran, dass Elias nur vorübergehend erschienen sein soll, sondern vielmehr daran stossen, dass Jesus 9, 9 von seiner Auferstehung von den Todten spricht. Das Hauptgewicht fällt also bei Markus 9, 12. 13 vielmehr auf das Leiden des Messias und seines

Vorläufers [1]). Die Heilung des Mondsüchtigen wird bei Markus durch eine Streitrede der Jünger mit den Schriftgelehrten eingeleitet und durch ausführliche Schilderung des furchtbaren Zustandes des Besessenen als ein recht grosses Wunder dargestellt (vgl. 9, 26 mit 1, 26. 5, 7). Von hoher Wichtigkeit für den Ursprung und das Wesen des Markus-Evangelium ist wieder der Rangstreit der Jünger und die Rede Jesu 9, 33—50. Jesus beginnt hier damit, dass man den wahren Vorrang nur durch Selbsterniedrigung erhält (vgl. Matth. 19, 30. 20, 26. 27); und das Kind, welches er vor den Jüngern umarmt, soll die Geringen darstellen, die man im Namen Christi aufnehmen und achten soll. Es ist daher dem Zusammenhang des Gesprächs bei Markus ganz angemessen, wenn nun Johannes (9, 38) an einem Manne, welchen die Jünger, weil er ihnen nicht nachfolgte, hinderten im Namen Jesu Teufel auszutreiben, die Frage zur Sprache bringt, wie man sich gegen Diejenigen verhalten soll, *welche den Namen Christi gebrauchen, ohne dem Verbande anzugehören, an dessen Spitze die Zwölfapostel stehen.* Lesen wir bei Matthäus 7, 21 f. von vielen blossen Namenchristen, welche Jesum zwar ihren Herrn nennen, auch in seinem Namen Teufel austreiben, aber in ihrem sittlichen Verhalten ἄνομοι sind: so können auch hier nur dieselben, ausser Zusammenhang mit den Uraposteln stehenden, d. h. *paulinischen* Christen gemeint sein. Auf sie bezieht sich also bei Markus die milde und duldsame Entscheidung Jesu, dass man sie gewähren lassen soll, dass die Apostel Jeden der nicht gegen sie ist für verbündet halten sollen [2]). Es ist hier ebensowenig die Beziehung auf den Paulinismus, als das milde, duldsame Judenchristenthum des Markus zu verkennen. Behält Markus nun Vs. 43—47 die schon bei Matthäus 18, 8. 9 den Zusammenhang so unterbrechenden Worte über das Aergerniss bei, so bringt er am Schluss Vs. 49. 50 noch eine Milderung des harten Ausspruchs über das Abhauen von Hand und Fuss, das Ausreissen des Auges an. Man soll das Alles nicht äusserlich verstehen und auffassen. Es handelt sich vielmehr nur um das Feuer der innern Begierde, durch welches man gesalzen, d. h. zu christlicher Weisheit geführt werden soll. Also durch geistige Ueberwindung der innern Begierde soll man ein Opfer darbringen, dessen Salz die christliche Einsicht ist. Dieses Salz soll man bewahren und namentlich in einer solchen Friedfertigkeit bethätigen, welche so eben gegen Christen einer andern Richtung empfohlen war [3]).

1) Bei dieser Auffassung hellt sich die grosse Unklarheit von Vs. 9 vollkommen auf, über welche auch *Baur* Markusev. S. 70 nicht hinauskommt.

2) Wir haben in dieser antipaulinischen Darstellung des Apostels Johannes ein neues, bisher übersehenes Datum für die Entscheidung der Streitfrage, ob er der Verfasser der Apokalypse, oder des Evangelium ist. Noch am Ende des ersten Jahrhunderts fasst unser Evangelist den Johannes so auf, wie uns *der Verfasser der Offenbarung* 21, 14 als Verfechter der abgeschlossenen Zwölfzahl der Apostel, und 2, 2 als eifriger Gegner derjenigen erscheint, *die sich für Apostel ausgeben und es nicht sind.*

3) Bei dieser schon in m. Markus S. 130 vorgetragenen Erklärung der dunkeln Stelle fällt auch die Aeusserlichkeit und Künstlichkeit des Uebergangs von dem läuternden ἅλας Vs. 49 zu dem ἅλας der Weisheit und Besonnenheit Vs. 50 hinweg, welchen *Köstlin* a. a. O. S. 349 behauptet. Beides ist ja Eins.

C. Reise nach Jerusalem, Leiden und Auferstehung, C. 10—16.

1. Von der Reise nach Judäa bis zur eschatologischen Rede C. 10—13.

Markus lässt Jesum, als er durch Peräa zieht, wiederum von Volkshaufen begleitet werden, welche Jesus nicht sowohl heilt (Matth. 19, 2), sondern in gewohnter Weise belehrt (10, 1). Bei dem Gespräch über die Ehescheidung 10, 12 berücksichtigt er den Fall, der nur bei Römern und Hellenen möglich war, dass auch das Weib der entlassende Theil sein konnte [1]). Je mehr Markus also die Heiligkeit der Ehe hervorhebt, desto weniger behält er die Hochschätzung der Ehelosigkeit Matth. 19, 10—12 bei, und mit desto grösserer Vorliebe führt 10, 13—16 die Segnung der Kinder aus. Ebenso anschaulich ist bei ihm die Erzählung vom reichen Jüngling 10, 17—22; und der Auslassung des Ausspruchs über die Ehelosigkeit entspricht ganz die Milderung, welche Markus Vs. 24 dem harten Ausspruch über das Eingehen der Reichen in das Himmelreich Matth. 19, 24 dadurch giebt, dass er den Reichthum innerlich auf das *πεποιθέναι ἐπὶ τοῖς χρήμασιν* wendet [2]). Lässt er nach dem Ausspruche über die Ersten und die Letzten 10, 31 die Parabel über die Arbeiter im Weinberg aus, so schiebt er doch mit der Bearbeitung des Matthäus die dritte Vorhersagung des Leidens 10, 32—34 vor die Bitte der Söhne des Zebedäus 10, 35—45 ein.

Bei dem Auszug aus Jericho lässt Markus nur einen einzigen Blinden, den Bartimäus, geheilt werden und sich dem Gefolge Jesu anschliessen (10, 46—52). So ist es auch nur ein einziges, noch unberittenes Eselfüllen, auf welchem Jesus 11, 1—10 in Jerusalem einzieht. Aus dem Heiligthum geht Jesus sogleich mit den Zwölf nach Bethanien; und als er am nächsten Morgen nach Jerusalem zurückkehrt, verflucht er den fruchtlosen Feigenbaum (11, 11—14). Die Tempelreinigung erfolgt also erst an diesem Tage, bei dem zweiten Eingang in den Tempel, durch welchen Jesus nicht einmal ein Gefäss tragen lässt [3]). Eine besondre Lehrrede ist dann 11, 17 der kurze Ausspruch über die von den Juden verkannte Bestimmung des Tempels, ein Bethaus für alle Völker zu sein, wie der universalistische Markus gewiss nicht zufällig die Schriftstelle Jes. 56, 7 vollständiger anführt. Ruft diese Handlung bei den Schriftgelehrten und Hohenpriestern das

1) Hierauf nimmt auch der Hirt des Hermas Mand. 4, 1 Rücksicht.

2) Offenbar aus Vorliebe für Petrus werden 10, 28 die lohnsüchtigen Worte 19, 27 τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; vermieden.

3) Hierdurch soll wohl die Sabbatheiligkeit des Tempels gewahrt werden. Das Tragen einer Last galt den Juden als Sabbatverletzung, vgl. Joh. 5, 10. In dem Buch der Jubiläen c. 50 (in *Ewald*'s Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 70) heisst es in Betreff der Sabbatsfeier: „Und wer eine Last aufhebt, um sie aus seiner Hütte oder aus seinem Hause zu schaffen, der soll sterben.“ Ueber die Sabbatfeier der Essener sagt Josephus bell. jud. II, 8, 9: ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν, ähnlich Orig. Philosoph. IX, 25, p. 302. Sonst vgl. *Winer* Bibl. RWB. II, S. 345.

Streben hervor, Jesum zu vernichten (11, 18), so erzählt Markus nun erst bei dem Rückgange nach Jerusalem am nächsten Morgen die Verdorrung des Feigenbaums, welche Petrus bemerkt (11, 19—26). Ist es ganz in der Weise des Markus, die Verfluchung von ihrem Erfolge zeitlich zu trennen, um in den Wundervorgang eine Allmäligkeit zu bringen, so bietet hier doch Matthäus offenbar die ursprüngliche Erzählung dar, welche namentlich die Tempelreinigung ganz passend bei dem ersten Eintreten in den Tempel geschehen lässt. Bei den nun folgenden *Streitreden* Mark. 11, 27—12, 34 ist ebensowenig die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus als die völlige Unabhängigkeit des Markus von Lukas zu verkennen. Markus bringt zunächst zu den Hierarchen 11, 27 noch die Schriftgelehrten hinzu, lässt das Gleichniss von den beiden Söhnen und seine Anwendung auf das verschiedene Verhalten gegen den Täufer Matth. 21, 28—32 aus, während er die Parabel von den aufrührerischen Bearbeitern des Weinbergs mittheilt (12, 1—12). Mit Uebergehung des Gleichnisses vom königlichen Mahl lässt er dann nebst den Pharisäern auch Herodianer die Frage über den Zinsgroschen vorlegen (12, 13—17), endlich die Sadducäer zurechtgewiesen werden (12, 18—27). Den Abschluss der Sreitreden bildet bei ihm das mit besondrer Vorliebe behandelte Gespräch über das grösste Gebot 12, 28—34. Nicht in versuchender Absicht, sondern mit Billigung der Antworten Jesu bringt der Schriftgelehrte bei Markus diese Frage zur Sprache, und Jesus stellt die Liebe Gottes und des Nächsten in Zusammenhang mit dem Grundsatz des jüdischen und judenchristlichen Glaubens, der Einheit Gottes (Vs. 29. 32). Der Schriftgelehrte billigt diese Antwort vollkommen, indem auch er die Liebe Gottes und des Nächsten höher als das ganze Opferwesen stellt. So erklärt ihn Jesus für nicht fern vom Reiche Gottes, und Markus hat offenbar diesen wohlthuenden Abschluss der ganzen Streitreden beabsichtigt. Dafür muss er nun den Worten über den Messias als Davids Sohn die ursprüngliche Form einer dialektischen Gegenfrage nehmen, sie als eine Lehrrede im Tempel darstellen, welche das Volk gern hört (12, 35—37). In demselben Lehrvortrag folgt auch 12, 38—40 die kurze Warnung vor den Schriftgelehrten, in welche Markus mit Uebergehung der weitern innerjüdischen Beziehungen die Rede über Schriftgelehrten und Pharisäer zusammenzieht. Nach derselben theilt er 12, 41—44 die schöne, bei Matthäus noch nicht vorhandene Erzählung von dem Scherflein der Wittwe mit (12, 41—44). Von den eschatologischen Reden Matth. C. 24. 25 giebt er nur die erstere Hälfte, die Ausführung der Wiederkunft Christi und ihrer Vorzeichen (C. 13). Sein eigenthümlicher, weiter fortgeschrittener Standpunct verräth sich aber schon darin, dass er die Verbreitung und die Schicksale des Christenthums in der Heidenwelt früher stellt und die Hauptverfolgungen des Christenthums in die Heidenwelt verlegt (13, 10—13). Bei der weitern Ausführung des jüdischen Kriegs und der Zerstörung Jerusalems zeigt er Vs. 18 durch Auslassung von σαββάτῳ seine freiere Stellung zu dem positiven Judenthum, und Vs. 24 seine etwas spätere Zeit darin, dass er die

Wiederkunft Christi wenigstens nicht so bald (εὐθέως), als Matthäus 24, 29, nach der Zerstörung von Jerusalem folgen lässt. Wohl aus diesem Grunde hebt er Vs. 32 ausdrücklicher hervor, dass nicht einmal der Sohn die Zeit seiner Wiederkunft weiss.

2. Leiden und Auferstehung Cap. 14—16.

Auch bei der *Leidensgeschichte* folgt Markus im Allgemeinen treu dem Matthäus, indem er nach seiner Weise das Einzelne, z. B. bei der Salbung 14, 3—9, bestimmter ausmalt, auch eigenthümliche Erzählungen, wie 14, 51 die von dem Jüngling, der mit Verlust seines Hemdes nackt entflieht, einfügt [1]). Von höherer Bedeutung für seine Richtung sind hier nur folgende Züge. Das falsche Zeugniss wird 14, 58 so verändert, dass Jesus gesagt haben soll, er wolle an die Stelle des mit Händen gemachten Tempels nach drei Tagen einen andern, nicht mit Händen gemachten aufbauen, d. h. den äussern Tempelcultus der jüdischen Religion durch den mit seiner Auferstehung beginnenden geistigen Cultus der christlichen Religion verdrängen. Mit diesem Gegensatz des äusserlichen Judenthums und des geistigen Christenthums, für welchen der Brief des Barnabas C. 16 die beste Parallele darbietet, legt der Evangelist offenbar seinen eigenen, bei aller judenchristlichen Grundlage doch dem positiven Judenthum schon weit mehr, als bei Matthäus, entfremdeten Standpunct dar. Ferner ist es bezeichnend, dass er 15, 8 f. das Volk, welches anfangs Jesum so freudig aufnahm, mit lautem Geschrei zuerst die Freilassung eines Gefangenen verlangen lässt. Sodann entspricht es ganz der auch sonst in diesem Evangelium angedeuteten Vorstellung einer innigern Verbindung Jesu mit dem göttlichen, messianischen πνεῦμα (2, 8. 3, 29. 8, 12) und der Art, wie Markus die aus den Menschen ausfahrenden bösen, aber übermenschlichen Geister ihre Kraft äussern lässt (1, 26. 9, 26), dass das laute Geschrei, mit welchem Jesus 15, 37 verscheidet, den römischen Hauptmann von seiner Gottessohnschaft überzeugt (15, 39). — Aus der *Auferstehungs*geschichte kann wegen der Beschaffenheit des Schlusses kein sicheres Datum gewonnen werden. Es ist nämlich ein innerer Widerspruch, wenn Mark. 14, 28. 16, 7, ganz wie bei Matthäus, die Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa in Aussicht gestellt wird, und dann doch Mark. 16, 9 f. von einer solchen Erscheinung in Galiläa nichts gesagt wird, wenn überhaupt 16, 1—8 mehr an Matthäus, aber 16, 9—20 mehr an Lukas und Johannes sich anschliesst. Zuerst finden die Weiber, zu welchen Maria Magdalene gehört, den Stein vom Grabe abgewälzt und einen Engel vor, welcher ihnen eröffnet, dass der Herr auferstanden sei und den Jüngern in Galiläa erscheinen werde (Vs. 1—8). Der Unterschied von Matthäus 28, 1—8 besteht hier also nur darin, dass das Erdbeben und die Erscheinung des Engels nicht erst, während die Weiber nebst der Wache vor dem Grabe sind, geschieht, sondern bei

1) Dieser Jüngling gehört offenbar zu dem weitern Jüngerkreise Jesu, vgl. 4, 10.

ihrer Ankunft schon geschehen ist, dass sie ferner aus Furcht den Jüngern keine Nachricht bringen, und dass diesen Weibern daher auch der Auferstandene auf dem Wege zu den Jüngern nicht erscheint. Wohl aber erscheint er, wie wir Vs. 9 f. lesen, der Maria Magdalena allein, aus welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte (Vs. 9 vgl. Luk. 8, 2), und sie allein meldet diese Erscheinung den Jüngern, welche gleichwohl nicht glauben. Eine solche Erscheinung Jesu vor der Maria allein finden wir nur Joh. 20, 11—18. Sodann erscheint Vs. 12. 13 der Auferstandene in veränderter Gestalt zwei Jüngern auf dem Wege, was Luk. 24, 13—35 weiter ausführt, und auch ihre Botschaft findet bei den übrigen Jüngern keinen Glauben. Zuletzt erscheint Jesus den versammelten eilf Jüngern, rügt ihren Unglauben, sendet sie aus, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, welche durch Glauben und Taufe errettet werden kann, und verheisst den Gläubigen die Beglaubigung durch ausserordentliche Wunderkräfte. Sie werden im Namen Christi Teufel austreiben, in neuen Zungen, d. h. in neuen, von Gott gewirkten Spracheingebungen reden [1]), Schlangen aufheben, Tödtliches ohne Schaden trinken, Kranke durch Handauflegung heilen. Hieran schliesst sich noch unmittelbarer, als bei Lukas 24, 50 f., die Himmelfahrt Jesu an nebst der eigenthümlichen Erwähnung, dass die Jünger ihrem Auftrag gemäss auszogen und das Evangelium überall verkündigten, wobei der Herr ihre Predigt durch Wunder bekräftigte. Obgleich dieser Schluss, so wie er ist, nicht ursprünglich sein kann, auch bei manchen Zeugen fehlt oder anders lautet, kann er doch weder allzu spät gesetzt werden, noch jeder ächten Grundlage entbehren. Abgesehen von der Berührung der Acta Pilati [2]), führt ja schon Irenäus adv. haer. III, 10, 6 ausdrücklich Vs. 19 an. Die ursprüngliche Gestalt lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

II. Ergebniss über das Markus-Evangelium.

Die in dem Vorhergehenden auf's neue geprüfte und durchgeführte Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden sich schroff ausschliessenden Ansichten, welche zur Zeit noch die meisten Vertreter haben. Hält man sich an die freilich noch immer so wenig anerkannte *innere Eigenthümlichkeit* des Markus-Evangelium, so muss man ebensowohl seine Abhängigkeit von dem kanonischen Matthäus als auch seine volle Unabhängigkeit von Lukas behaupten, ihm also, da zwischen Markus und Lukas nur ein Abhängigkeitsverhältniss stattfinden kann, den *vermittelnden Uebergang zwischen Matthäus und Lukas* anweisen.

Nicht bloss *Ewald,* sondern auch *Ritschl, Thiersch* u. A. weisen dem Markus sehr entschieden den Vorgang vor Matthäus an. Von

1) Vgl. meine Glossolalie S. 65 f. 85 f. und über die völlig grundlosen Einwendungen *Ewald's* in seinen Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 271 meine Entgegnung Theol. Jahrb. 1852, S. 304.

2) Vgl. Ev. Nicodemi ed. Thilo c. 14, p. 616 sq., bei *Tischendorf* Evangelia apocrypha p. 242 sq., dazu Theol. Jahrb. 1852, S. 411.

dieser Annahme hat sich uns in allen Puncten (z. B. 1, 2. 3, 12. 4, 21. 8, 13. 9, 6 f. u. ö.) das Gegentheil erwiesen. Das Markus-Evangelium erklärt sich so wenig aus sich selbst, dass es überall deutlich den Matthäus als seine Hauptquelle voraussetzt. Diese Abhängigkeit von Matthäus ist im Ganzen wie im Einzelnen augenscheinlich. Ebensowenig lässt sich aber, stehe man nun auf dem Standpunct qualitativer oder quantitativer Auffassung, der geringste Einfluss des Lukas bei Markus mit irgend triftigen Gründen nachweisen, wenn man tiefer in die innere Eigenthümlichkeit des Markus blickt. Der Unterschied des Markus von Matthäus sammelt sich im Ganzen und Grossen in der innern Eigenthümlichkeit seiner *Anlage*. Es ist nicht bloss der Gesichtspunct eines stetigen Fortschritts, welcher hier durch die evangelische Geschichte durchgeführt ist. Diese Stetigkeit, welche freilich im Allgemeinen wohl Niemand leugnet, ist wesentlich durch den Contrast bestimmt, durch das Auseinandergehen des anfangs ungetheilt günstigen Eindrucks, welchen das Auftreten Jesu macht, in seine beiden Seiten, einerseits in die Feindschaft der herrschenden Parteien und die nach und nach hervortretende Unempfänglichkeit der Volksmenge, andrerseits in die sehr allmälig entwickelte Empfänglichkeit des Jüngerkreises [1]). Aus diesem Gesichtspunct erklärt sich der ganze Gang dieses Evangelium so einfach, dass man in der That nicht einsieht, was gegen diese Auffassung mit Grund eingewandt werden kann. Mit dieser Alles stetig vermittelnden Anlage stimmt nicht bloss der Pragmatismus des Einzelnen, z. B. der Wunderhandlungen, überein, sondern auch die milde, vermittelnde *Richtung* des Evangelisten. Dieselbe ist zwar keineswegs eine neutrale Indifferenz, deren Grundsatz es ist, sich ausserhalb der principiellen Controverse zu stellen, so viel möglich die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Der Evangelist gehört vielmehr der judenchristlichen, aber sehr gemilderten Richtung an. Die kanonische Bearbeitung des Matthäus giebt in dieser Hinsicht den schlagendsten Beweis, dass sich ein freierer Universalismus ohne allen unmittelbaren Einfluss des Paulinismus aus dem Judenchristenthum entwickelte; eine Richtung, welche sich ebensosehr von dem positiven, particularistischen Judenthum entfernte, als auch den Zutritt der Heiden und die Bestimmung des Christenthums für die Heidenwelt anerkannte. Es ist nur ein weiterer Fortschritt auf diesem Entwickelungszuge, welchen wir bei Markus bemerken. Auf der einen Seite wird hier 12, 29. 32 mit besonderm Nachdruck die dogmatische Grundlage des jüdischen Monotheismus festgehalten [2]); auf der andern Seite vermeidet der Evange-

1) Auf die Einwendungen D. *Baur's* gegen meine Auffassung der kunstvollen Anlage des Markus (Theol. Jahrb. 1853, S. 63 f.) kann ich nur antworten, dass ich mir die Stetigkeit und den Contrast nicht äusserlich neben einander, sondern in und mit einander, den Contrast als Moment der Stetigkeit gedacht habe.

2) Auf die Einheit Gottes wird dasselbe Gewicht gelegt, wie im Hirten des Hermas, vgl. meine apostol. Väter S. 166. Auch in der Auffassung des Glaubens (5, 36. 10, 52) als πίστις θεοῦ (11, 22) trifft unser Evangelist merkwürdig mit dem Hirten des Hermas zusammen, vgl. die angeführte Schrift

list, wie er für Nicht-Juden schreibt (vgl. 7, 3. 4. 10, 12), alle partikularistisch-jüdischen Aussprüche des Matthäus, oder er bringt wenigstens solche Milderungen an, welche das Anrecht der Heiden nicht ausschliessen (7, 27). Wie schon der jüdische Tempel (nach einer auch von *Köstlin* a. a. O. S. 314 angenommenen Auffassung der Stelle 11, 17) für alle Völker bestimmt war, so ist das eigentliche Gebiet der Verbreitung des Christenthums die Heidenwelt (13, 10 f. 16, 15 f.). Wie der Evangelist in dem Ausdruck 7, 3 *πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* schon das Bewusstsein verräth, als Christ ausserhalb des Judenthums zu stehen, so hat die jüdische Sabbatfeier für ihn wenigstens ihre höhere Bedeutung verloren (2, 27. 13, 18), und die jüdische Religion erscheint ihm überhaupt als eine äussere Ceremonialreligion gegenüber der christlichen Geistesreligion (14, 58). Bei einem so gemilderten, universalistischen Judenchristenthum ist es begreiflich, dass wir 9, 38 f. 50 wenigstens die Duldung des paulinischen Christenthums empfohlen finden. Weist uns dieses Evangelium wegen seiner Abhängigkeit von Matthäus und wegen seiner Benutzung durch den schon vor Marcion vorhandenen Lukas auf die Zeit zwischen den Jahren 80 und 100 hin, und gehört es, nach seinem Petrinismus und nach der latinisirenden Sprache zu schliessen, der römischen Kirche an [1]): so trifft es innerlich mit dem gleich milden Paulinismus des gleichzeitigen ersten Briefs des römischen Clemens aus derselben Kirche zusammen.

Ist aber Matthäus die Hauptquelle unsers Evangelium, so lässt sich gleichwohl nicht sein ganzer Inhalt aus dieser Quelle ableiten. Einen grossen Antheil sogar an dem Inhalt hat offenbar die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Evangelisten, welche sich in so vielen bestimmtern Ausführungen und anschaulichern Zügen kundgiebt. Nur darf man nicht Alles auf die Entlehnung des Stoffs aus Matthäus und seine schriftstellerische Verarbeitung zurückführen. Vielmehr muss man, wie auch neuestens *Köstlin* a. a. O. S. 330 f. versucht, noch andre Quellen hinzunehmen; und da der Verfasser in keinem Falle ein Augenzeuge war, so hat man nur die Wahl einerseits zwischen der mündlichen *petrinisch-römischen Ueberlieferung*, andrerseits zwischen verlorenen *schriftlichen Aufzeichnungen*. Es wird wohl Beides der Fall gewesen sein, so wenig man die mündlichen und schriftlichen Quellen noch im Einzelnen scharf unterscheiden kann. Man weiss ja auch gar nicht, ob nicht vielleicht das ursprünglich mündlich Ueberlieferte dem Evangelisten bereits schriftlich aufgezeichnet vorlag. In Frage kommen hauptsächlich folgende Züge: Mark. 1, 16 bis 20 die Andeutung der Armuth des Petrus; 1, 29 seiner Abstammung aus Kapernaum; 2, 14 die Benennung des Matthäus als Levi,

S. 173. Als judenchristlich darf man auch die Vorstellungen von den Dämonen auf heidnischem Gebiet 5, 12, die Zurückweisung eines Heiden aus dem Jüngerkreis 5, 18 f., endlich die Auffassung der Wunder als Beglaubigung der Lehre (s. zu 1, 27) ansehen.

1) Der Petrinismus erhellt namentlich aus 1, 29. 36. 6, 50. 52. 7, 17 f. 8, 17 f. 29. 9, 6. 10, 28. 11, 21. 13, 3. 16, 7. Ueber die latinisirende Sprache vgl. *Credner* Einleitung in d. N. T. I, S. 104, *de Wette* Einl. S. 178.

Sohn des Alphäus; 3, 16. 17 die Apostelnamen Petrus und Boanerges; 4, 10 Andeutung eines weitern Jüngerkreises ausser den Zwölf (vgl. 3, 32 f. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52); 5, 22 der Name Jairus; 6, 3 Jesus als *τέκτων*; 6, 45 (8, 22) die Angabe von Bethsaida; 7, 26 die Angabe, dass die Heidin eine Syrophönicierin war; 8, 10 die Angabe von Dalmanutha statt Magdala (Matth. 15, 39); 10, 46 der Name Bartimäus; 11, 16 das Verbot ein Gefäss durch den Tempel zu tragen; 12, 41—44 das Scherflein der Wittwe; 14, 51. 52 der fliehende Jüngling; 15, 21 Alexander und Rufus als Söhne des Simon von Cyrene. Ich habe früher (Markusev. S. 120 f.) die Andeutungen 1, 16 bis 20. 29, die Angaben 2, 14. 7, 26. 8, 10. 10, 46. 14, 51. 52. 15, 21 auf die petrinisch-römische Ueberlieferung zurückgeführt. *Köstlin* a. a. O. S. 336 f. hat noch weit mehr Eigenthümlichkeiten herbeigezogen, um aus ihnen ein Bild von dem papianischen Urmarkus zu gewinnen, welcher die Grundlage unsers Evangelium gewesen sein soll. Ich kann einer so weiten Ausdehnung von Vermuthungen und Combinationen nicht folgen, obwohl ich selbst glaube, dass die Entlehnung aus mündlicher Ueberlieferung und aus einer schriftlichen Aufzeichnung sich nicht ausschliessen. Wohl aber erkenne ich den Grundsatz *Köstlin*'s an, dass solche Züge, die für sich ganz und gar keine Bedeutung haben, dem Evangelisten nur in einer schriftlichen Darstellung zugekommen sein können. Nach diesem Grundsatze wird man namentlich da eine schriftliche Quelle annehmen dürfen, wo Markus ohne Nöthigung von seiner Hauptquelle, dem Matthäus, abweicht. Es ist dieses schon bei dem Namen Levi für Matthäus 2, 14 der Fall, ferner bei den Ortsangaben Dalmanutha statt Magdala 8, 10, bei dem Verbot, ein Gefäss durch den Tempel zu tragen 11, 16, bei dem fliehenden Jüngling 14, 51. 52. Was konnte denn den Evangelisten nur bewegen, entweder von Matthäus in solchen Aeusserlichkeiten abzuweichen (2, 14. 8, 10), oder solche Züge, wie 11, 16. 14, 51. 52, in einer unvermittelten Nacktheit hinzustellen, welche weder der lebendigen Ueberlieferung entspricht, noch mit der schriftstellerischen Absicht näher zusammenhängt. Hat man hier also sichere Zeichen einer benutzten schriftlichen Quelle, so wird man solche auch bei andern angegebenen Zügen vermuthen dürfen. Der nackte Jüngling hängt offenbar mit einem weitern, über die Zwölf hinausgehenden Jüngerkreise zusammen; und so ist es sehr wahrscheinlich, dass alle andern Züge, welche bei Markus hierauf hinweisen, aus jener ältern Darstellung entnommen sind. Es wird nun ferner wahrscheinlich, dass auch die Apostelbenennungen 3, 16. 17, welche so störend den Satzbau unterbrechen, aus jener ältern Schrift eingetragen sind, welche namentlich für die Benennung der Zebedaiden eine geschichtliche Veranlassung (vgl. Luk. 9, 54—56) enthalten haben wird. Warum sollte es nicht schon vor dem kanonischen Markus eine petrinische Bearbeitung des Matthäus gegeben haben, ein Petrus-Evangelium, welches der Verfasser unsers Markus mit benutzte? Freilich kann man aus Markus allein, wenn man sich nicht in zu weitgehende Vermuthungen einlassen will, keine sichere Vorstellung von dieser Quelle gewinnen;

und man würde bei solchen vereinzelten Spuren stehen bleiben müssen, wenn man nicht aus den Quellen des Lukas und aus den Evangelien Justin's und der clementinischen Homilien weitere Aufschlüsse hoffen dürfte.

Ist der kanonische Markus aus einer Bearbeitung des Matthäus mit Hinzuziehung der Ueberlieferung der römischen Kirche, auch einer eigenen Schrift, in den letzten Zeiten des ersten Jahrhunderts entstanden, so ist es eine Hauptfrage: ob er es ist, von welchem *Papias* in dem bekannten Zeugniss bei Eusebius KG. III, 39 spricht, oder ob wir an ein *älteres* Markus-Evangelium zu denken haben. *Köstlin* entscheidet sich a. a. O. S. 99 f. für die letztere Annahme, indem er sich hier den papianischen Markus nicht verschieden genug von dem kanonischen denken kann (S. 102, anders S. 359 f.). Es steht aber in der That gar kein Hinderniss entgegen, das Zeugniss des Papias auf das Markus-Evangelium zu beziehen, welches wir wesentlich noch besitzen; womit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, dass es etwa zwischen Cap. 9 u. 10 noch einige, später von Lukas bearbeitete Bestandtheile enthalten habe. Papias giebt als Aussage seines Gewährsmanns an, dass Markus als Hermeneut des Petrus genau, aber nicht in der Ordnung aufgezeichnet habe, was er von ihm über die Reden und Thaten Christi vernommen hatte (ὅσα ἐμνημόνευσεν). Er sei ja nur dem Petrus gefolgt, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. So habe Markus gar nicht gefehlt, indem er Einiges so wie er es hörte aufzeichnete (οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν). Denn er habe ja nur dafür Sorge getragen, Alles vollständig und treu aufzuzeichnen, was er hörte (ὧν ἤκουσεν). Dieses ganze Zeugniss wird nicht eher richtig aufgefasst, als wenn man davon ausgeht, dass Papias und sein Gewährsmann hier als Orientalen vom Standpunct des apostolischen Matthäus aus über den abendländischen Markus urtheilen, an welchem wiederholt die Autopsie des Verfassers verneint wird. Ist also Markus kein Augenzeuge gewesen, so kann man von ihm keine selbständige Aufzeichnung der evangelischen Geschichte erwarten. Er kann dieselbe nur aus den Lehrvorträgen des Petrus kennen gelernt haben; und da Petrus in diesen Vorträgen keine σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων gab, so darf man bei Markus weder die richtige Ordnung noch Vollständigkeit, sondern nur die treue und erschöpfende Aufzeichnung dessen erwarten, was Petrus in seinen Vorträgen erwähnte. Sehr absichtlich wird in dem Zeugniss neben dem Fehlen der richtigen Ordnung auch die *Unvollständigkeit* des Markus hervorgehoben. Markus schreibt nur nieder, ὅσα ἐμνημόνευσεν, oder οὕτως ἔνια, ὡς ἀπεμνημόνευσεν, überhaupt nur ἃ ἤκουσε. Und Petrus trug ja, wie Papias bemerkt, keineswegs vollständig und zusammenhängend, also als σύνταξις, die Reden Jesu vor. Die Abweichung der Ordnung und die Unvollständigkeit musste Jeder sogleich bemerken, der mit dem Bewusstsein, in Matthäus die vollständige, autoptische Darstellung des Lebens Jesu zu haben, an das Evangelium des Markus trat.

Bezieht sich also das Zeugniss des Papias nur auf den kanonischen Markus, so ist die Art beachtenswerth, wie hier zuerst sein Unterschied von Matthäus aufgefasst wird. Je weniger aber die Hauptquelle des Evangelisten, das Matthäus-Evangelium, nur geahnt wird, desto weniger ist auf die hier allein erwähnte Quelle, die Lehrvorträge des Petrus, etwas zu geben, davon abgesehen, dass dieser Angabe doch auch noch die Wahrheit des petrinischen Charakters und römischen Ursprungs zum Grunde liegt.

Ist das Markus-Evangelium in der Hauptsache eine petrinische und römische Bearbeitung des kanonischen Matthäus-Evangelium, so stellt es einen wesentlichen Fortschritt der Evangelienbildung dar. Nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich wird die evangelische Geschichtschreibung hier aus dem beschränktern Gesichtskreis des jüdischen Gebiets, über welchen auch der kanonische Bearbeiter des Matthäus nur theilweise hinausging, durchgreifend auf den umfassendern Gesichtspunct der Welthauptstadt erhoben. Das Judenchristenthum, welches zunächst noch die Grundlage dieser universellen Auffassung der evangelischen Geschichte blieb, musste hier eine bedeutende innere Umwandlung erfahren und alles Schroffe abstreifen, was seiner Verbreitung unter den Heiden hinderlich sein konnte [1]). Aus demselben Grunde tritt auch die menschliche und volksthümliche Vermittelung des Auftretens Jesu bedeutend zurück. Seine davidische Abstammung wird nur von dem Blinden zu Jericho 10, 47. 48 erwähnt, seine vaterlose Erzeugung nur 6, 3 von den ungläubigen Nazaretanern berührt. Der Vorläufer Johannes wird nur so weit hineingezogen, als es unbedingt nöthig war, um das öffentliche Auftreten Jesu einzuleiten (1, 4 f.), ohne dass sein späteres Verhältniss zu der Wirksamkeit Jesu (Matth. 11, 2 f.) mitgetheilt würde. Das ganze Auftreten Jesu wird viel schärfer, als es bisher der Fall war, unter den Gesichtspunct des evangelischen Berufs gestellt (1, 14. 15. 38, vgl. 8, 35. 10, 29. 16, 15). Diese Verkündigung des Evangelium ist der Anfang der evangelischen Geschichte (1, 1), deren zwei Hauptseiten die Lehre und das Wunder sind (s. o. zu 1, 27). Von der Lehre wird die Neuheit so weit anerkannt und hervorgehoben, als es auf judenchristlichem Standpunct nur möglich war; aber wenn schon der eigentliche Gehalt der Lehre Jesu in das Geheime und Verborgene gesetzt wird (4, 11. 33. 34), so streift auch das Wunder schon vielfach an eine Geheimkunst an (namentlich 7, 31 f. 8, 22 f.). Beides wäre gewiss nicht möglich gewesen, wenn diesem Evangelium nicht überhaupt der Zug zu einer höhern Christologie zum Grunde läge, eine Ansicht, welche die Vereinigung Jesu mit dem heiligen

1) Hierher gehört auch die Auslassung des Ausspruchs Matth. 19, 10 — 12 über den Werth der Ehelosigkeit, die Milderung und Vergeistigung der Aussprüche über die Ausrottung des Aergernisses an dem eigenen Leibe und das Hinderniss des Reichthums für den Eintritt in das Gottesreich Mark. 9, 49. 50. 10, 24.

Geiste Gottes so innig als möglich und als den eigentlichen Kern seiner Gottessohnschaft zu fassen sucht (2, 8. 3, 29. 30. 8, 12. 15, 39). Hat der Evangelist auf diesem Standpunct die evangelische Geschichte in dem Wesentlichen zusammenzufassen und in dem stetigen Fortschritt der Verfeindung des Volks und der Läuterung des Jüngerkreises lichtvoll darzustellen versucht: so musste seine Darstellung in allen Hauptpuncten zu einer weitern, über das Judenchristenthum hinausgehenden Fortbildung der evangelischen Geschichtschreibung Anstoss geben. Es bedurfte nur eines kleinen Schritts zur Entstehung eines paulinischen Evangelium.

Das

Evangelium des Lukas.

Der dritte Evangelist weist uns schon dadurch über die Anfänge der Evangelienbildung hinaus, dass er in dem Vorworte seines Werks bereits viele frühere Versuche evangelischer Geschichtschreibung voraussetzt. Das Neue, was das Lukas-Evangelium von den vorhergehenden wesentlich unterscheidet, ist in jedem Falle sein Paulinismus. Hatte schon Markus 9, 38 f. der Duldung des Paulinismus das Wort geredet und die judenchristliche Auffassung der evangelischen Geschichte so gemildert, dass sie in der Heidenwelt weitere Verbreitung finden konnte, so schliesst sich als die nächste Stufe der evangelischen Geschichtschreibung die paulinische Darstellung des Lukas an. Je mehr aber in dem Paulinismus des dritten Evangelium sein wesentlicher Unterschied von dem Judenchristenthum des Matthäus liegt, desto wichtiger ist für die Auffassung jener paulinischen Darstellung das Verhältniss, in welches man dieselbe zu dem Markus-Evangelium stellt. Findet zwischen Matthäus und Lukas kein vermittelnder Uebergang statt, ist das Lukas-Evangelium ganz unabhängig von dem des Markus entstanden, so kann sein Paulinismus nur in einem sehr schroffen und gegnerischen Verhältniss zu dem Judaismus des Matthäus stehen. Es ist daher begreiflich, dass die strenge Tendenzkritik, um den Parteicharakter des Lukas-Evangelium möglichst zu schärfen, jeden vermittelnden Uebergang zwischen Matthäus und Lukas, werde er nun in ein petrinisches Evangelium oder in das kanonische Evangelium des Markus gesetzt, eifrig fern zu halten sucht [1]). Ebenso begreiflich ist es aber andrerseits, dass die Gegner der Tendenzkritik auf der Nothwendigkeit von Mittelgliedern zwischen Matthäus und Lukas beharrten. So trat schon *de Wette* der Ansicht entgegen, dass das Lukas-Evangelium nur als freie Bearbeitung des Matthäus ohne Benutzung andrer Quellen aufzufassen sei [2]). Es darf vollends nicht befremden, dass *Ewald* den Gegensatz gegen die Tendenzkritik auch hier auf die äusserste Spitze trieb und nicht bloss jede unmittelbare Benutzung des kanonischen Matthäus durch Lukas leugnete, sondern diesen Evangelisten auch als blossen Sammler aus sieben Quellenschriften mit geringen ei-

1) So besonders *Baur*, Kanon. Evv. S. 427 f., das Markusevangelium, 1851, Theol. Jahrb. 1853, Heft 1, S. 54 f., Das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. S. 70 f., ausserdem der sächsische Anonymus in seiner Schrift über die Evangelien.

2) Einleitung in das N. T. 5. Aufl. S. 165 f.

genen Zuthaten sein ganzes Evangelium zusammenschreiben liess [1]). So stehen sich also gerade bei Lukas die Ansichten von *Baur* und von *Ewald* in schroffster Weise gegenüber. Auf der einen Seite wird eine innere, aber auch ganz tendenzvolle und ungeschichtliche „Composition" dieses Evangelium, auf der andern eine ganz tendenzlose, aber auch rein äusserliche Zusammensetzung (com-positio) desselben behauptet. Muthet uns die letztere Ansicht offenbar eine sehr niedrige Vorstellung von der evangelischen Geschichtschreibung zu, so kann doch auch die erstere in solcher Zuspitzung nicht durchgeführt werden. Die Nothwendigkeit eines vermittelnden Uebergangs zwischen Matthäus und Lukas muss sich, selbst abgesehen von dem Markus-Evangelium, bei der Annahme eines stetigen Fortschritts der Evangelienbildung von vorn herein aufdrängen und hat, wie wir namentlich an *Köstlin* sehen, in der unleugbaren Benutzung von eigenthümlichen Quellenschriften bei Lukas einen festen Halt. Hat sich uns nun die völlige Unabhängigkeit des Markus von Lukas ergeben, so müssen wir wegen der tiefgreifenden Berührung dieser beiden Evangelien den Markus als eine Hauptquelle des Lukas annehmen. In diesem Falle ist aber der milde Petrinismus des Markus in den meisten Berührungen die unmittelbare Vorstufe für den Paulinismus des Lukas, und durch dieses zwischen Matthäus und Lukas tretende Mittelglied wird der Parteigegensatz des Letztern gegen das von Matthäus vertretene Judenchristenthum wesentlich gemildert. Die Nothwendigkeit einer solchen Milderung des von *Baur* mit allem Recht an Lukas hervorgehobenen paulinischen Parteistandpuncts leuchtet aber schon aus der Vergleichung mit dem zweiten Werke dieses Evangelisten, der Apostelgeschichte, ein. Wie kann das Evangelium des Lukas eine so schroff paulinische und antijudaistische Tendenzschrift sein, den entschiedensten Gegensatz gegen die Urapostel und das urapostolische Christenthum vertreten, wenn doch, wie dieselbe Tendenzkritik so ernstlich behauptet, die Verhüllung und möglichste Ausgleichung dieses Gegensatzes der Hauptzweck der Apostelgeschichte sein soll? Nur solange die Hypothese des ursprünglich rein paulinischen, bei Marcion noch erhaltenen Lukas-Evangelium und seiner versöhnlichen, den Parteigegensatz ausgleichenden kanonischen Ueberarbeitung noch keine Widerlegung gefunden hatte, liess sich jene Auffassung der Apostelgeschichte mit der schroff paulinischen Haltung des ursprünglichen Lukas scheinbar vereinigen. Seit aber jene Hypothese im Ganzen und Grossen gescheitert ist, muss die unleugbare versöhnliche Haltung der Apostelgeschichte auch auf unsre Auffassung des Paulinismus in dem Lukas-Evangelium zurückwirken [2]). Und hat man in der Apostelgeschichte

1) Aehnlich behauptet auch *Reuss*, dass weder Matthäus noch die Grundschrift desselben eine Quelle für Lukas gewesen sei (Geschichte der heil. Schriften N. T'ts. 2. Aufl. S. 191).

2) Noch in seiner neuesten Darstellung hält *Baur* (Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 67 f.) bei dem Evangelium den reinen Paulinismus und den Gegensatz gegen die Urapostel fest, während in der Apostelgeschichte nicht mehr ein ganz ursprünglicher, ächter Paulinismus vorliegen, ja die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Paulus und den Uraposteln zu einem guten Einvernehmen der Hauptzweck sein soll.

die Spur einer zum Theil aufgenommenen Quellenschrift wahrscheinlich gemacht, so darf man auch bei dem Evangelium auf eine genauere Einsicht in die benutzten Quellenschriften hoffen, durch welche die Annahme einer rein ideellen und dogmatischen Composition wesentlich beschränkt wird.

I. Der Inhalt des Lukas-Evangelium.

Erst der paulinische Evangelist beginnt sein Werk mit einem wirklichen *Vorwort* (1, 1—4). Matthäus hat nur eine Ueberschrift, welche sich zunächst und ursprünglich bloss auf den Stammbaum Jesu bezog, das Markus-Evangelium hat zwar schon eine Ueberschrift, welche durch Bezeichnung des Anfangs der evangelischen Geschichte das ganze Evangelium eröffnet. Aber erst Lukas beginnt mit einer Zueignung seines Werks an einen gewissen Theophilus [1]) und mit einer Darlegung seiner Beweggründe. Es ist also die. Subjectivität des Evangelisten, welche gleich zu Anfang auf der objectiven Grundlage der apostolischen Ueberlieferung und ihrer mannichfachen schriftlichen Aufzeichnungen hervortritt. Da schon Viele versucht haben, die in der Christenheit (ἐν ἡμῖν) erfüllten Thatsachen gemäss der Ueberlieferung derjenigen darzustellen, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts wurden, so will auch unser Evangelist Allem, dem ganzen Inhalt der evangelischen Geschichte, von vorn an nachgehen, dieses Alles der Reihe nach aufzeichnen, und zwar mit dem besondern Zweck, damit Theophilus über die Lehren, in welchen er unterwiesen wurde, die Sicherheit erkenne. Die Sicherheit, welche Theophilus durch dieses Evangelium erlangen soll, bezieht sich also gar nicht auf das Geschichtliche als solches, sondern vielmehr auf die Lehren des christlichen Unterrichts [2]). Wie konnte aber diese christliche Unterweisung des Theophilus noch einer Befestigung durch die schon so vielfach aufgezeichnete evangelische Geschichte bedürfen, wenn sie nicht eben eine eigenthümlich paulinische war? Es ist also die paulinische Auffassung des Christenthums, in welcher man durch diese Darstellung der evangelischen Geschichte bestärkt werden soll. Und wie die Lehren, welchen Lukas durch sein Evangelium ihre Gewährleistung und Sicherstellung geben will, die Grundsätze des Paulinismus sind, so sind auch Gewährsmänner der evangelischen Ueberlieferung die Augenzeugen nicht lediglich als solche, sondern zugleich als uranfängliche Diener des Worts, in welcher Hinsicht die Zwölfapostel vor Paulus keinen Vorzug hatten (vgl. Apostg. 26, 16).

---

1) Dieser Theophilus, welcher nach Vs. 4 im Christenthum unterwiesen war, erhält den auszeichnenden Titel κράτιστος (wie Apg. 23, 26), worüber namentlich *Otto* Epist. ad Diognet. edit. 2, Lips. 1852, p. 53 sq. zu vergleichen ist.

2) Dieses gegen *Köstlin*, welcher sonst den Prolog richtig erklärt hat (Synopt. Evv. S. 132 f.). Die dogmatische Ueberzeugung des paulinischen Christen soll durch diese Auffassung und Darstellung des Geschichtlichen ihre Sicherheit erhalten.

A. Die Vorgeschichte 1, 5—3, 22.

Dass die Vorgeschichte bei Lukas weiter reicht, als bei Matthäus, sieht man schon aus dem eigenen Umstand, dass der Stammbaum Jesu erst nach seiner Taufe mitgetheilt wird, um sein öffentliches Auftreten einzuleiten. Das öffentliche Auftreten Jesu ist hier so scharf abgegrenzt, dass alles Vorhergehende nur als die Vorbereitung der eigentlichen evangelischen Geschichte erscheint. Ist diese Vorbereitung zunächst die Geburtsgeschichte Jesu, so holt dieselbe so weit als möglich aus, indem sie durch die Geburt des Vorläufers Johannes eingeleitet wird.

1. Johannes und Jesus vor ihrem öffentlichen Auftreten 1, 5—2, 52.

Schon die Erzeugung des Vorläufers Jesu ist aussergewöhnlich, obwohl die göttliche Mitwirkung hier noch keineswegs die natürliche Vermittelung aufhebt. Dem bejahrten Zacharias wird in seiner priesterlichen Verrichtung durch einen Engel eröffnet, dass seine gleichfalls gealterte Gattin Elisabet einen Sohn gebären wird, welcher Johannes heissen soll. Derselbe wird als Vorläufer des Messias ganz in nasiräischer Weise weder Wein noch Berauschendes trinken [1]), schon im Mutterleibe vom heil. Geiste erfüllt werden, viele Israeliten zum Herrn bekehren und vor demselben hergehen in Geist und Kraft des Elias, um dem Herrn ein wohlbestelltes Volk zu bereiten (1, 14—17). Die Wirksamkeit des Vorläufers Jesu erstreckt sich also noch gar nicht über Israel hinaus. Ueber dieses Gebiet weist auch die Ankündigung der Geburt Jesu selbst noch gar nicht hinaus, mit welcher Gabriel die Maria, die Verlobte des von David abstammenden Joseph, in Nazaret begrüsst (1, 26—38). Der Sohn, welchen sie Jesus nennen soll, wird gross sein und der Sohn des Höchsten heissen; er wird den Thron seines Vorfahren David erhalten, aber nicht bloss zeitlich, sondern in Ewigkeit und ohne Ende über das Haus Jakob herrschen (1, 32. 33). Wird Jesus also der jüdische Messias sein, so wird er auch schon durch seine Erzeugung der Sohn Gottes sein. Der heilige Geist wird über die Maria kommen, die Kraft des Höchsten wird sie beschatten. Daher wird ihr heiliges Erzeugniss Sohn Gottes genannt werden (Vs. 35). Jesus ist also nicht bloss der jüdische Messias, sondern von Geburt Gottes Sohn. Die Beglaubigung dieser Verheissung einer vaterlosen, wunderbaren Erzeugung ist die bereits eingetretene Schwangerschaft der Elisabet, einer Verwandten der Maria. Stehen die Mütter der beiden weltgeschichtlichen Männer in einem so nahen Verhältniss zu einander, so kommen sie auch

---

1) Lukas steigert hier (1, 15) die strenge Enthaltsamkeit des Täufers (Matth. 3, 4, Mark. 1, 6) zu der Lebensweise eines Nasiräers von Kindheit an. Daher fällt die Schilderung der Strenge des Täufers späterhin (3, 6) aus und bleibt nur 7, 33 angedeutet. In derselben Weise wird hier (1, 17) auch die Eliasbedeutung des Täufers vorweggenommen, so dass sie späterhin (7, 30. 9, 36, vgl. Matth. 11, 14. 17, 10 f., Mark. 9, 11 f.) nicht mehr berührt wird.

äusserlich in ihrer Schwangerschaft zusammen durch den Besuch der Maria bei Elisabet (1, 39—56). Schon hier geht die Verheissung Vs. 15 in Erfüllung, dass der Sohn der Elisabet vom Mutterleibe an des heiligen Geistes voll sein wird. Noch als ungeborenes Kind hüpft er bei der Ankunft der schwangern Gebärerin des Messias. Und dieselbe Erfüllung mit dem heil. Geiste ruft bei der Elisabet eine begeisterte Lobpreisung der Mutter des Herrn hervor, nach welcher auch Maria das wonnige Bewusstsein ausspricht, die gefeierte Mutter des Messias zu werden. In dieser Wirkung Gottes sieht sie die Hochmüthigen erniedrigt und die Demüthigen erhöht, die Hungrigen mit Gütern überfüllt und die Reichen entleert. Die Herrscher, d. h. die Gewalthaber des Heidenthums, werden von ihren Thronen gestürzt werden, und Gott wird sich Israels erbarmen, um die den Vätern, dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheissung zu erfüllen. Die Geburt des Messias ist also zunächst nur eine Segnung des israelitischen Volkes. Es ist begreiflich, dass diese Beschränkung der göttlichen Gnade auf das jüdische Volk auch bei der Beschneidung des Johannes (1, 57—79) noch den Grundton bildet. Wird dem neugeborenen Kinde gegen den Willen der Verwandtschaft der von dem Engel gebotene Name Johannes beigelegt, so kann Zacharias nun, nachdem seine in Folge des Unglaubens an die Engelsbotschaft eingetretene Verstummung aufgehört hat, in prophetischer Begeisterung die Wohlthaten Gottes an dem jüdischen Volke rühmen. Es ist der Gott Israels, welcher sein Volk heimsucht, dem Hause Davids Heil widerfahren lässt, wie er durch den Mund der Propheten von Ewigkeit her Errettung aus der Gewalt der Feinde verheissen hat. Es wird also nun das göttliche Bündniss erfüllt, welches durch einen Schwur dem Abraham bekräftigt wurde (1 Mos. 22, 16 f.). Und enthält dieses Bündniss, wie es Zacharias auffasst, auch zunächst nur die Errettung der Juden von ihren Feinden, so sollen dieselben doch auch durch das messianische Heil zu einem Zustand der Frömmigkeit und Gerechtigkeit vor Gott erhoben werden (1, 78). Diese Zeit des messianischen Heils einzuleiten ist der hohe geschichtliche Beruf des Johannes, welcher dem Herrn vorhergehen, seine Wege bahnen, seinem Volke Erkenntniss des Heils in Sündenvergebung mittheilen wird. Es ist also das jüdische Volk, welchem in der Todesnacht der Morgen einer bessern Zeit anbricht[1]). Und das zu einem so hohen Antheil an der messianischen Zukunft bestimmte Kind reift nun in der Wüste seinem öffentlichen Auftreten in Israel entgegen (1, 80).

Während uns die Geburt des Täufers Johannes in den Tagen

---

1) Luk 1, 78. 79 ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. Unverkennbar wird hier auf Jes. 9, 1. 2 Rücksicht genommen: ὁ λαὸς ὁ καθήμενος (cod. Vat. πορευόμενος) ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ (dieses καὶ fehlt in cod. Vat.) σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς. Wenn nun Matth. 4, 16 den Schluss mit dem Ausdruck φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς wiedergiebt, so hat Lukas hieraus die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους gebildet, vgl. *Credner* Beiträge II, S. 139. Die Finsterniss und Todesnacht, welche sich bei Matthäus nur auf das halbheidnische Galiläa und Kapernaum bezieht, gilt bei Lukas *dem gesammten jüdischen Volke*.

des Königs Herodes (1, 5) nicht über das Gebiet des Judenthums hinausführt, so wird dagegen bei der Geburt Jesu der weite geschichtliche Hintergrund des römischen Weltreichs aufgerollt. Es wird ja 2, 1 ausdrücklich die Weltherrschaft des Kaisers Augustus erwähnt, nach dessen Befehl das ganze Reich einer Schatzung unterworfen wurde. Diese erste Schatzung wurde in dem jüdischen Lande unter Quirinus, dem kaiserlichen Statthalter von Syrien, ausgeführt [1]). Und auch Joseph zog aus Nazaret nach seinem Stammort Bethlehem, der Stadt seines Ahnherrn David, um sich hier nebst seiner Verlobten schätzen zu lassen. Dieselbe gebiert hier ihren erstgeborenen Sohn und legt ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Raum ist. Obgleich Jesus also, wie bei Matthäus, in der Davidsstadt Bethlehem geboren wird, so ist diese Stadt doch keineswegs der ursprüngliche Wohnsitz seiner Eltern. Die Davidsstadt ist dem Messias zur Fremde geworden. Das Messiaskind erhält daher auch eine ganz andre Huldigung, als bei Matthäus. Es sind nicht die Magier des Morgenlandes, welche durch einen wunderbaren Stern auf die Geburt des Judenkönigs aufmerksam werden, sondern Hirten auf dem Felde, denen ein Engel die frohe Botschaft von der Geburt des Messias, des Erlösers seines Volkes, in der Davidsstadt bringt, und englische Heerschaaren den Frieden in der ganzen Menschheit verkündigen. Geht die Geburt des Messiaskindes auch zunächst nur das ganze jüdische Volk an, so ist sie doch auch das höhere Gegenstück der kaiserlichen Weltherrschaft, sofern sie den Frieden auf Erden und das Wohlgefallen Gottes an der ganzen Menschheit bezeichnet (2, 14, vgl. 19, 38). In dieser Wendung erscheint der jüdische Messias zugleich als der allgemeine Heiland der Welt. Nur ist diese allgemeine Bedeutung desselben noch so verhüllt, dass sie selbst der Mutter noch verborgen bleibt, welche alles dieses nachdenkend in ihrem Herzen bewegt (2, 1—21). In derselben Weise lässt auch das Folgende durch die

1) Es ist den angestrengten apologetischen Versuchen bis jetzt schwerlich gelungen, den allgemeinen, noch bei Lebzeiten des Herodes von Augustus angeordneten Reichscensus bei Lukas zu rechtfertigen. Die beglaubigte Geschichte kennt unter Augustus nur ein breviarium totius imperii, welches der Kaiser schon 23 v. Chr. hatte, und worin auch stand: quantum sociorum in armis (Sueton Octav. 101, Tacitus Ann. I, 11). Für dieses Verzeichniss war eine allgemeine Schatzung solcher abhängigen Staaten, wie Judäa, auch nur ihrer männlichen Bewohner, gar nicht nöthig. Auch das s. g. Monumentum Ancyranum weiss nur von einem dreimaligen census populi (d. h. der römischen Bürger) unter Augustus. Erst als römische Provinz im J. 6 uns. Z. wurde Judäa einem römischen Census unterworfen, und zwar war es P. Sulpicius Quirinius, welcher als Präses von Syrien zur Abschätzung der Einwohner nach Judäa kam, begleitet von Coponius, welchem die Procuratur dieser Provinz übertragen war (Josephus Ant. XVIII, 1, 1, bell. jud. II, 8, 1). Diese Schatzung erregte bei den Juden solchen Anstoss, dass sie den Aufstand des Judas von Gamala hervorrief. Keine andre Schatzung als diese kann hier gemeint sein, wo sie überdiess noch als die erste bezeichnet wird. Wie Lukas aber Apg. 5, 37 irrthümlich dem Aufstand des Judas von Gamala den weit spätern des Theudas vorhergehen lässt, so hat er hier ebenso ungeschichtlich die Veranlassung jenes Aufruhrs, die Schatzung unter Quirinius (die unmöglich schon 10 Jahre früher vorgefallen sein kann) in die Regierung des Herodes zurückverlegt. *Ebrard's* Ausflüchte in seiner Wiss. Kritik d. ev. Gesch. S. 176 richten sich selbst.

jüdisch-volksthümliche Bedeutung des Messias seine allgemein menschliche hindurchscheinen. Das Kind wird auf der einen Seite ganz in gesetzlicher Weise beschnitten und, wie der Engel befohlen, Jesus genannt; ferner wird ganz nach dem mosaischen Gesetze in dem Tempel das Reinigungsopfer dargebracht (2, 22, vgl. 2, 27. 39). Auf der andern Seite wird aber doch auch die allgemein menschliche Bedeutung Jesu von dem bejahrten Simeon, der auf den Trost Israels harrte, prophetisch angedeutet. Er hat nun, wie er sagt, das Heil gesehen, welches Gott vor *allen* Völkern bereitet hat, als ein Licht zur Offenbarung für die *Heiden* und zur Verherrlichung seines Volks Israel (2, 31. 32). Bleibt das messianische Heil also zunächst die Verherrlichung Israels, so geschieht diese doch schon vor allen Völkern der Welt, und ihr Zweck ist die ἀποκάλυψις ἐθνῶν. So geht Simeon auch ferner über den streng judaistischen Messiasbegriff hinaus, indem er den Widerspruch weissagt, welchen Jesus innerhalb des jüdischen Volks finden wird, und seinen Kreuzestod, der wie ein Schwert durch das Herz seiner Mutter gehen wird (2, 34. 35). Die Messiaswürde Jesu wird also keineswegs allgemeine Anerkennung bei dem jüdischen Volke finden; er wird ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον zum Fall und zur Aufrichtung Vieler in Israel sein, um die Gedanken vieler Herzen zu offenbaren. Nachdem nun auch die ganz in dem Heiligthum lebende Prophetin Hanna Allen, welche die Befreiung von Jerusalem erwarten, das messianische Heil verkündigt hat, kehren die Eltern Jesu nach Nazaret zurück, wo das Kind unter dem Segen der göttlichen Gnade aufwächst (2, 22—40).

Vor dem öffentlichen Auftreten Jesu theilt Lukas einen Beweis der dem Kinde einwohnenden höhern Weisheit mit. Wie in jedem Jahre, so ziehen die gesetzestreuen Eltern auch im zwölften Lebensjahre ihres Sohns zum Paschafest nach Jerusalem. Bei dem Rückwege vermissen sie den Knaben, erst nach dreitägigem Suchen finden sie ihn im Tempel unter den Lehrern, wo Alle über die Einsicht seiner Fragen erstaunen. Auch die Antwort, welche Jesus 2, 49 den ihn suchenden Eltern giebt, verräth diese höhere Einsicht. Die Eltern hätten ihn überhaupt nicht suchen, sie hätten vielmehr wissen sollen, dass er im Hause seines Vaters sein muss. Es ist nicht bloss der einfache Begriff der Gottessohnschaft, welchen der zwölfjährige Jesus hier ausspricht, sondern diese Gottessohnschaft ist in ihrer Uebermenschlichkeit schon als das eigentlich Wesenhafte dem menschlichen Sohnsverhältniss gegenübergestellt. Jesus erkennt nur Gott als seinen Vater an. Aber dieses höhere Bewusstsein bleibt den menschlichen Eltern noch unverständlich (2, 50). Steht Jesus also schon jetzt an Weisheit über seinen Eltern, so muss es bei seiner weitern Entwickelung in Nazaret (2, 51. 52) noch ausdrücklich hervorgehoben werden, dass er gleichwohl seinen Eltern gehorsam war.

2. Das öffentliche Auftreten des Täufers Johannes 3, 1—22.

Die letzte Vorstufe des Berufsantritts Jesu ist das öffentliche Auftreten des Johannes, welches mit ausdrücklicher Angabe der welt-

geschichtlichen Zeitverhältnisse eingeführt wird. Bezeichnend macht auch hier das römische Kaiserthum des Tiberius nebst der römischen Statthalterschaft des Pontius Pilatus über Judäa den Anfang; erst auf diese Verhältnisse des römischen Weltreichs folgt die Herrschaft des Herodes über Galiläa, seines Bruders Philippus über Ituräa und Trachonitis, des Lysanias über Abilene[1]) und das Hochpriesterthum des

---

1) Es darf noch immer nicht als ganz ausgemacht angesehen werden, dass Lukas in dieser Zeitbestimmung von einem Versehen frei sei. Der geschichtlich bekannte Lysanias war weit älter, nämlich der Sohn und Nachfolger eines Ptolemäus, Sohnes des Mennäus, eines Fürsten in der Nähe von Damaskus, welchem Chalcis angehörte. Auf Anstiften der Kleopatra wurde Lysanias im J. 34 v. Chr. ermordet (vgl. Joseph. Ant. XIV, 7, 4. XV, 4, 1, bell. jud. I, 13, 1). Seine Besitzungen müssen aber auch nach seinem Tode noch grossentheils zusammengeblieben sein. Wenigstens wird ein gewisser Zenodorus als Pächter des οἶχος τοῦ Λυσανίου von Joseph. Ant. XV, 10, 1 erwähnt. Zu dem Gebiete dieses Zenodorus, der freilich auch eigene Besitzungen gehabt haben kann, gehörte Trachonitis, welche Landschaft Augustus Herodes dem Gr. zuwies, ferner Auranitis, was Zenodorus zuletzt noch verkaufen wollte. Die Herrschaft des Lysanias lag überhaupt zwischen Trachonitis und Galiläa (Joseph. Ant. XV, 10, 1—3). Auch ein οἶχος τοῦ Ζηνοδώρου λεγόμενος wird nach dem Tode des Herodes erwähnt, da sein Sohn Philippus einen Theil dieses Gebiets Batanäa, Trachonitis, Auranitis (Joseph. Ant. XVIII, 12, 4, nach bell. jud. II, 6, 3 μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴχου τὰ περὶ Ἰαμνίαν) erhielt. In diesem Ländergebiete taucht später der Name des Lysanias wieder auf, als Kaiser Cajus bei seiner Thronbesteigung (37 n. Chr.) dem Enkel des Herodes, Agrippa I, nebst dem Königstitel die Tetrarchie des Philippus verleiht und ausserdem noch die Tetrarchie des Lysanias schenkt (Ant. XVIII, 6, 10, bell. jud. II, 9, 6). In dieser Herrschaft wird Agrippa I im J. 41 durch K. Claudius bestätigt, ja er erhält auch noch als Erbthum das ganze Königreich seines Vaters, Judäa und Samarien, und als weiteres Geschenk *aus den Besitzungen des Kaisers* (ἐχ τῶν αὐτοῦ) das Abila des Lysanias nebst der Gegend des Libanon, also ausser dem Königreich des Herodes noch τὴν βασιλείαν τὴν Λυσανίου χαλουμένην (Jos. Ant. XIX, 5, 1, bell. jud. II, 11, 5). Nach seinem Tode (44 n. Chr.) fielen alle diese Länder, mit Ausnahme von Chalcis, welches an seinen Bruder Herodes gegeben wurde, an den Kaiser zurück; und erst nach dem Tode des Herodes (48 n. Chr.) folgte sein Sohn Agrippa II in der Herrschaft Chalcis nach (Jos. Ant. XX, 5, 2, bell. jud. II, 12, 1), welche derselbe im J. 52 mit der Tetrarchie des Philippus und des Lysanias vertauschen musste. Vgl. Joseph. Ant. XX, 7, 1 über Claudius: δωρεῖται τὸν Ἀγρίππαν τῇ Φιλίππου τετραρχίᾳ χαὶ Βαταναίᾳ, προσθεὶς αὐτῷ τὴν Τραχωνῖτιν σὺν Ἀβίλᾳ· Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία. τὴν Χαλχίδα δὲ αὐτὸν ἀφαιρεῖται. Bell jud. II, 12, 8: ἐχ δὲ τῆς Χαλχίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βαταναία χαὶ Τραχωνῖτις χαὶ Γαυλανῖτις· προσέθηχε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν χαὶ τὴν Οὐάρου γενομένην ἐπαρχίαν. Weil nun Chalcis zu der Herrschaft des alten Lysanias schon gehörte, von Agrippa II aber aufgegeben wurde, als er die τετραρχία oder βασιλεία des Lysanias in Besitz nahm, so glaubt *Ebrard* (a. a. O. S. 183 f.) mit unverhaltenem Jubel die Spur eines *jüngern* Lysanias, zu dessen Herrschaft Abila gehörte, bei Josephus entdeckt zu haben. Man könnte diese Beweisführung noch durch den Umstand verstärken, dass Agrippa I schon von Cajus die Tetrarchie des Lysanias erhalten hatte, und dass ihm Claudius gleichwohl später noch das Abila des Lysanias schenken konnte. Allein diese schnell entstehenden und untergehenden Staatenabgrenzungen, die „Häuser" des Lysanias, Zenodorus, sind gar nicht so scharf bestimmt. Wie flüssig die Grenzbestimmungen dieser von dem Belieben der Kaiser abhängigen Staaten waren, sehen wir ja namentlich aus dem Umstand, dass bei Josephus die Landschaften Batanäa

Hannas und Kaiphas an. Zu dieser Zeit also erhält Johannes in der Wüste (vgl. 1, 80) den göttlichen Ruf zu öffentlichem Hervortreten. Bei der Erzählung dieses Auftretens hält sich Lukas im Allgemeinen an die Vorgänger (Matth. 3, 1—12. Mark. 1, 1—8). Nur theilt er die Schriftstelle Jes. 40, 3, welche durch den Täufer ihre Erfüllung fand, noch vollständiger mit, wie wenn er mit der Ausfüllung der Schluchten und der Erniedrigung der Höhen den jüdischen Hochmuth demüthigen wollte. Ferner giebt Lukas den Unterschied auf, welchen Matthäus zwischen dem bussfertigen Volke und den verdorbenen Pharisäern und Sadducäern macht, so dass die harten Worte über das unbussfertige Otterngezücht mit seinem Dünkel der Abstammung von Abraham und die Androhung des baldigen messianischen Strafgerichts den jüdischen Volkshaufen ohne Unterschied gelten (3, 7—9). Schon Johannes nimmt also eine so viel als möglich feindselige Stellung gegen das ganze bestehende Judenthum ein. Die Volkshaufen, welche sich taufen lassen wollen, treten an die Stelle der Pharisäer und Gesetzeslehrer, welchen Lukas gar nachträglich 7, 30 nachsagt, dass sie sich von Johannes nicht einmal taufen liessen. Auf diese Strafrede folgen bei Lukas 3, 10—14 eigenthümliche Lebensvorschriften. Wird zuerst das Volk überhaupt zur Mildthätigkeit aufgefordert, so erhalten ferner die Zöllner die Weisung, nur das Gesetzliche einzutreiben (vgl. 19, 8), und die Soldaten werden ermahnt, sich mit ihrem Solde zu begnügen. Durch diese Einschaltungen des Lukas ist nun aber der stetige Zusammenhang durchbrochen, in welchem sich bei Matthäus die Hinweisung auf den kommenden Messias an den Ausspruch über das nahe Weltgericht anschliesst. Soll der Täufer gleichwohl jene Erklä-

und Trachonitis, welche Philippus gleich anfangs erhielt (Joseph. Ant. XVII, 11, 4, bell. jud. II, 7, 3. 12, 8), gleichwohl wieder von seiner Tetrarchie unterschieden werden (Jos. Ant. XX, 7, 1). Man vergleiche nur die beiden Parallelstellen Jos. Ant. XX, 7, 1 und bell. jud. II, 12, 8 mit einander. Dort wird mindestens Trachonitis zur Tetrarchie des Lysanias gerechnet, hier gehört es nebst Batanäa und Gaulanitis zu der (von dem Königreich des Lysynias unterschiedenen) Tetrarchie des Philippus. So lassen die schwankenden Angaben über das Reich des Lysanias auch recht gut die Annahme zu, dass er über Chalcis herrschte, aber Abila, wie es scheint, zur Hauptstadt seines Gebiets gemacht hatte. Hierauf scheint auch die Inschrift eines Tempels in dem alten Abila hinzuweisen, welche den Lysanias als Tetrarchen von Abilene bezeichnet (vgl. *Böckh* Corp. inscriptt. graec. n. 4521. 4523). Warum soll sich diese Inschrift nicht auf den geschichtlich bekannten Lysanias beziehen? Mit welchem Unrecht sich *Wieseler* (Chronolog. Synopse S. 183) für das Gegentheil auf den Titel eines Tetrarchen beruft, kann man schon aus *Winer*'s Artikel „Tetrarch" sehen. Auch *Wieseler*'s neueste Erörterung über Abilene in der von *Herzog* herausgegebenen Real-Encyklopädie für protest. Theologie u. Kirche 1853 hat das Dasein eines jüngern Lysanias keineswegs so überzeugend nachgewiesen, dass nicht selbst ein Recensent in den Gött. Gelehrten Anzeigen 1853, Stück 153, S. 1527 f. Einspruch gethan hätte. Lässt sich auch die entfernte Möglichkeit nicht leugnen, dass in Abila, welches vor dem J. 37 bereits kaiserliches Eigenthum gewesen sein muss, um 29 noch ein jüngerer Lysanias herrschte, so ist es doch gewiss die wahrscheinlichste Annahme, dass Lukas, weil er neben der Tetrarchie des Philippus von einer Tetrarchie des Lysanias gehört oder auch gelesen hatte, auf einen mit Philippus gleichzeitigen Tetrarchen Lysanias schloss. Eusebius K.G. I, 9. 10 macht diesen Lysanias des Lukas nun gar zu einem Sohn und Nachfolger des Herodes.

rung aussprechen, so muss ihm das Volk eine besondere Veranlassung geben. Daher Vs. 15 die Bemerkung, dass das Volk auf eine solche Erklärung wartete und im Herzen über Johannes den Gedanken hegte, ob er wohl nicht gar der Messias sei. So hängt dieser eigenthümliche Zug mit der vorhergehenden Einschaltung innig zusammen. Ferner fasst Lukas in Vergleichung mit Matthäus und Markus die Hinweisung des Täufers auf den Gewaltigern, der mit dem heil. Geiste und mit Feuer taufen wird, als ein εὐαγγελίζεσθαι auf, indem er den Täufer Vs. 18 noch fortfahren lässt, andre Ermahnungen und frohe Botschaften dieser Art vortragen zu lassen [1]). Auch das ist ganz in seiner Weise, dass er Vs. 19. 20 die Geschichte des Täufers sogleich bis zu seiner (von Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14 nur angedeuteten) Gefangennehmung fortführt. Ganz nachträglich folgt endlich Vs. 21. 22 die Angabe, dass Jesus mit dem ganzen Volke getauft ward, dass nach dieser Taufe, wie nur Lukas sagt, der heil. Geist in leibhaftiger Gestalt wie eine Taube auf ihn herabkam, und dass seine Gottessohnschaft durch eine Stimme vom Himmel feierlich bestätigt wurde.

Während Lukas in dem Abschnitt über den Täufer nur in solcher Weise von Matthäus und Markus abweicht, wie man es von einem nicht bloss abschreibenden Schriftsteller von vorn herein erwarten muss, so ist doch seine Darstellung der Geburt und Kindheit Jesu so eigenthümlich, dass sie nur wenige Anknüpfungspunkte mit der Erzählung des Matthäus darbietet. Die Abstammung des Johannes von dem Priester Zacharias (vgl. Matth. 23, 35) und der Elisabet, die von dem Bearbeiter des Matthäus zuerst ausgeführte vaterlose Erzeugung Jesu, seine Geburt zu Bethlehem und in den Tagen des Herodes sind sicher Bestandtheile, welche Lukas in Schrift und Ueberlieferung bereits vorfand. Ferner hat er in der Angabe, dass Nazaret der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu war (1, 26. 2, 4. 39), nur die älteste evangelische Ueberlieferung ausgedrückt (vgl. Matth. 13, 54. 21, 11. 26, 71), von welcher sich erst die kanonische Bearbeitung des Matthäus entfernt hat. So musste man in paulinischen Kreisen auch geneigt sein, der Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids und dem königlichen Stamme Juda, je mehr sie den judaistischen Messiasbegriff begünstigen konnte, die anspruchslosere Abstammung aus dem priesterlichen Stamm Levi an die Seite zu stellen. Den urkundlichen Beweis für diese Geneigtheit giebt der erste Brief des römischen Clemens [2]). Diese Annahme finden wir auch hier angedeutet, so weit

1) *Köstlin* (Synopt. S. 141) meint, wenn irgendwo, so folge Lukas bei seinem Bericht über Johannes den Täufer einer eigenen Quelle, deren Ausführlichkeit im Vergleich mit der kurzen Darstellung des Matthäus sowohl aus Cap. 1, als aus den speciellen Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), aus der Stelle 3, 18 und aus der Angabe 3, 15 hervorgehe, dass das Volk in Johannes den Messias vermuthete. Allein wenn irgendwo, so ist hier gar kein Grund, eine besondere Quelle anzunehmen, und es wird sicher Lukas selbst durch das εὐαγγελίζεσθαι die messianische Hoffnung in das strenge Täuferbild des Matthäus eingeführt haben.

2) C. 32, worüber zu vgl. meine apostol. Väter S. 65 f., 103, auch die Krit. Untersuch. üb. die Evv. Justin's S. 265.

sie mit der davidischen Abstammung Jesu vereinbar war. Die Maria ist wenigstens mit einer Tochter Aarons (1, 5), der Elisabet, verwandt (1, 36), so dass Jesus auch levitischer Abstammung ist. Auch darin hält Luk. 2, 7 noch die älteste Ueberlieferung (Matth. 1, 23) fest, dass er in der Erstgeburt Jesu wirkliche Geschwister desselben (Matth. 12, 46. 13, 55, Mark. 3, 31. 6, 3) andeutet. So gewiss der Evangelist also auch hier einen nicht unbeträchtlichen Stoff aus Matthäus und der Ueberlieferung paulinischer Kreise aufgenommen hat, so gewiss verräth sich in allem Uebrigen die freie Verarbeitung des vorgefundenen Stoffs, weil das Ganze zu sehr eine innere Einheit hat, als dass man irgend Spuren schriftlicher Quellen wahrnehmen könnte, und weil Alles gar zu deutlich die paulinische Eigenthümlichkeit des Evangelisten ausdrückt[1]). Eine innere Einheit hat der Abschnitt schon darin, dass ihm der Ueberblick über den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte, über die Lebensart und geschichtliche Bedeutung des Täufers (1, 14—17. 76. 77), die Schicksale und Bestimmung Jesu (1, 32. 2, 34. 35) zum Grunde liegt. Aber der Mittelpunct dieses ganzen Abschnitts ist die göttliche Erzeugung Jesu als die wesentliche Grundlage seiner Gottessohnschaft (1, 35. 2, 49). Dieselbe hat an der Erzeugung des Johannes ihr Vorspiel (1, 36. 37), und eben weil sie so in den Vordergrund gestellt wird, muss auch vor derselben der menschliche Stammbaum Jesu, an welchen sich in dem kanonischen Matthäus die vaterlose Erzeugung Jesu anschliesst, beseitigt werden. Je mehr also die göttliche, übermenschliche Seite schon bei der Geburt Jesu hervortritt, desto mehr tritt die menschlich-volksthümliche Seite an Bedeutung zurück, und der paulinische Evangelist lässt hier seine Stellung zum Judenthum deutlich erkennen. Der vornehmen davidischen Abstammung Jesu tritt 1, 36 die bescheidenere levitische zur Seite. Ist Jesus zunächst der jüdische Messias, so wird diese seine jüdische Messiaswürde doch durch den Zusammenhang seiner Geburt mit einer Schatzung des römischen Weltreichs in Schatten gestellt, weil diese Schatzung ein so augenfälliger Beweis der römischen Oberhoheit über das jüdische Volk ist. Wird Jesus als jüdischer Messias in der gefeierten Davidsstadt geboren, so ist dieselbe doch nur ein vorübergehender Aufenthaltsort seiner Eltern in der Fremde. An die Stelle der Magier des Morgenlandes, welche bei Matthäus dem neugeborenen König der Juden huldigen, treten niedrige Hirten. Zwar wird die strenge Erfüllung des Gesetzes in den ersten Erlebnissen Jesu nachdrücklich hervorgehoben. Ist es also zunächst das Volk Israel, welches überhaupt durch Jesum verherrlicht wird, so strebt doch das messianische Heil von selbst über seine volksthüm-

---

1) Die Quellen-Hypothesen müssen hier unter Anderm auch die πόλις Ἰούδα 1, 39 zu Hülfe nehmen, wo Maria die schwangere Elisabet besucht. Allein es ist dabei gar nicht an eine Stadt Jutta im Stammgebiet von Juda, noch gar an die Priesterstadt Hebron (*Ewald*, Drei erste Evv. S. 182) zu denken, sondern ganz unbestimmt an eine Stadt in Juda, weil Lukas den Stammort des Täufers nicht genauer anzugeben weiss. Auch die römische Reichsschatzung 2, 1 f. weist gar nicht auf eine besondre Quelle zurück, sondern ist nur die Vermittelung zwischen dem Wohnsitz der Eltern in Nazaret und der bethlehemitischen Geburt.

liche Beschränkung hinaus zu der Offenbarung für alle Heiden hin (2, 32). Alles Judaisirende, was man in diesem Abschnitt hervorgehoben hat, sei es der Davidsthron Jesu (1, 32), oder die Errettung der Juden von ihren Unterdrückern (1, 51 f. 68 f.), oder die Gesetzestreue der Eltern Jesu, ist so wenig ein Zeichen von Hinneigung zu dem judenchristlichen Standpunct, dass es vielmehr nur in ächt paulinischer Weise die Vermittelung zwischen dem ursprünglichen Auftreten des Christenthums in der Todesnacht des Judenthums (1, 79), in den Schranken der Gesetzesreligion und seiner höhern, von dem Widerspruch in Israel (2, 34) unabhängigen, allgemein menschlichen Bestimmung bezeichnet [1]). Eine Abweichung von Paulus ist hier so wenig vorhanden, dass die ganze Vorgeschichte des Lukas vielmehr nur der geschichtliche Ausdruck jenes ächt paulinischen Christus ist, welcher vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan ist (Gal. 4, 4), aber gleichwohl das Ende des Gesetzes ward (Röm. 10, 4). Alles Jüdisch-Gesetzliche ist gewissermassen, wie die Geburtsstadt Bethlehem, nur die Fremde, durch welche das Leben Jesu zunächst hindurchgehen muss.

B. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa 3, 23—9, 50.

Auch die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa gilt dem Lukas-Evangelium nur als ein Durchgangspunct, als ein Zeitraum, in welchem die wahre, allgemein menschliche Bestimmung des Christenthums noch keineswegs zu ihrem Rechte kommt. Lukas geht daher auch verhältnissmässig kurz über diesen Abschnitt hinweg.

1. Alter und Stammbaum Jesu 3, 23—38.

Ausser der Angabe, dass Jesus bei dem Beginn seines Berufs (ἀρχόμενος) ungefähr 30 Jahre alt war (3, 23), steht bei Lukas auch der menschliche Stammbaum Jesu an der Spitze seines öffentlichen Auftretens. Begreifen wir, dass Lukas der göttlichen Erzeugung Jesu keinen menschlichen Stammbaum voraufschickt, weil er jeden männlichen Antheil so bestimmt als möglich fern halten will, so sollte man doch auch nach der Geburt Jesu eigentlich nur einen Stammbaum Jesu von mütterlicher Seite erwarten. Giebt nun Lukas gleichwohl die Abstammung Jesu von väterlicher Seite an, so kann es doch nur mit der ausdrücklichen Bemerkung geschehen, dass Jesus nur nach der gewöhnlichen Meinung der Menschen (ὡς ἐνομίζετο) Josephs Sohn war. Obgleich Lukas also nur aus Rücksicht auf die gewöhnliche Meinung die väterlichen Vorfahren Jesu mittheilt, so weicht er doch noch ganz von Matthäus ab. Der Stammbaum Jesu wird auch so nicht durch die königliche Linie, sondern durch das Geschlecht Nathans auf David zurückgeführt, er bleibt ferner gar nicht bei Abraham, dem eigentlichen Stammvater der Juden, stehen, sondern geht bis zu Adam, dem unmittelbaren Geschöpf Gottes, zurück. So fern steht Lukas der Ab-

1) Vgl. besonders *Volckmar*, Ev. Marcions S. 229 f., anders noch *Zeller* (Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f.) und *Baur* Markusev. S. 221 f.

sicht des Matthäus, durch die Abstammung von der jüdischen Königsreihe und von Abraham, dem Stammvater des jüdischen Volks, die Messiaswürde Jesu zu beglaubigen! Wird die Abstammung Josephs von David und Abraham auch nicht geradezu geleugnet, so wird ihr doch jede höhere Bedeutung genommen, da bei David der Matth. 1, 6 so nachdrücklich wiederholte Königstitel fehlt, und da die Abstammungsreihe gleichgültig über den Stammvater der Juden zu dem Stammvater des ganzen Menschengeschlechts und dessen Schöpfung durch Gott zurückgeht. So wird der judenchristliche Gesichtspunct des Stammbaums Jesu ausgeschlossen, welcher um so weniger an der Spitze des ganzen Evangelium stehen durfte. Wollte Lukas mit den nöthigen Abänderungen den Stammbaum noch aufnehmen, so konnte er es nur hier, bei dem Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu, thun, um die gewöhnliche Meinung über die Abstammung Jesu mitzutheilen. Weiss der Leser von vorn herein über Entstehung und Geburt Jesu das Wahre, so muss er hier noch das Scheinbare und Angebliche erfahren, die Meinung der Zeitgenossen, unter welchen Jesus auftrat.

2. Die Versuchung Jesu 4, 1—13.

Nach dem eigenthümlichen Gesichtspunct des Lukas muss Jesus gleich zu Anfang die Versuchung des Teufels bestehen, damit dieser zurückgeschlagen werde und dem Auftreten Jesu das Feld räume. Hat Lukas bereits 3, 2. 3 die Wüste, wo Johannes den göttlichen Ruf erhielt, von der Ufergegend des Jordan, wo er auftrat, unterschieden, so muss Jesus nun von dem Jordanufer, wo er getauft und von dem heiligen Geiste erfüllt ist, in die Wüste gehen. Wenn nun Matthäus ein 40tägiges Fasten vor den drei Versuchungen, Markus nur eine 40tägige Versuchung berichtet, so nimmt Lukas das Letztere an, aber ohne die drei einzelnen Versuchungen des Matthäus fallen zu lassen. Einerseits wird Jesus 40 Tage lang von dem Teufel versucht, andrerseits fastet er auch in dieser ganzen Zeit, so dass der Teufel von dem Hunger, der sich zuletzt einstellt, Veranlassung zu der ersten Versuchung nimmt [1]). Bei der Ausführung der drei Versuchungen weicht Lukas bekanntlich darin von Matthäus ab, dass er die Aufforderung zur Anbetung des Teufels, welche bei Matthäus die schärfste Spitze und das Ende der Versuchung ist, in die Mitte, und die Aufforderung, sich vom Tempel hinabzustürzen, aus der Mitte an den Schluss stellt. Diese abweichende Anordnung, welche man ent-

1) Wie lässt sich hier die doppelte Abhängigkeit des Lukas von Matthäus und Markus irgend verkennen? Würde Lukas sonst wohl in den innern Widerspruch verfallen sein, nach einer die 40 Tage ausfüllenden Versuchung noch drei einzelne Versuchungen zu erzählen? Sagt nun auch *Köstlin* (Synopt. S. 171 f.), die 40tägige Versuchung solle bei Lukas das ganze Ereigniss als einen Versuch des bösen Feindes darstellen, Jesum von seinem Werke abzubringen, und sie falle in Eine Reihe mit den spätern Versuchen ihn zu vernichten (40, 15, vgl. 10, 18. 22, 3. 53), Lukas komme also nur durch die Abhängigkeit von Matthäus in einen Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht: so ist es doch sicher die einfachste Annahme, dass die beiden mit sich selbst übereinstimmenden Synoptiker die Vorgänger des Lukas waren, welcher gerade durch die Vereinigung ihrer Berichte in einen Widerspruch mit sich selbst gerieth.

weder gar nicht, oder nur sehr ungenügend erklärt hat, lässt sich ganz einfach begreifen. Nur für den judenchristlichen Matthäus war die Aufforderung, den Teufel um den Preis der Weltherrschaft anzubeten, das Aeusserste und Stärkste, auch desshalb, weil sie in psychologischer, ächt menschlicher Hinsicht den höchsten Beweis der Selbstverleugnung und Anhänglichkeit an den wahren Gott darbot. Aber bei Lukas, wo Christus schon von Geburt Gottes Sohn ist (1, 35) und schon als Kind das Bewusstsein davon äussert (2, 49), versteht sich eine solche Festigkeit schon mehr von selbst. Es kann hier nicht sowohl auf die innere, psychologische Bewährung der Gottessohnschaft, als vielmehr auf ihre äussere Erweisung ankommen. Daher haben für Lukas diejenigen Versuchungen die höchste Bedeutung, welche Jesum auffordern, seine Gottessohnschaft (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ) durch eine wunderbare That augenfällig zu beweisen. So macht die Versuchung zu der Verwandlung von Steinen in Brod den Anfang, und die Aufforderung sich von dem Tempel hinabzustürzen schliesst ab. Führt der Teufel auch dazwischen Jesum auf einen hohen Berg, wo er ihm in einem Augenblicke die Königreiche der Welt zeigt und die Weltherrschaft anbietet, so ist hier doch immer der Versuch die Hauptsache, Jesum zu einer äussern Erweisung seiner Gottessohnschaft zu bewegen. Erst nach Abweisung dieses Ansinnens ist „die ganze Versuchung“ abgeschlossen, so dass der Teufel, wie nur Lukas sagt, ἄχρι καιροῦ von Jesu weicht, nämlich bis er in dem Verrath des Judas (22, 3) den rechten Zeitpunct zu finden glaubt, seinen Gegner zu verderben. Daher fehlt hier das Hinzutreten dienender Engel, wodurch bei Matthäus der sittliche Sieg Jesu sogleich belohnt wird, und der Erfolg der Versuchung besteht vielmehr darin, dass durch das Zurücktreten des Teufels der Wirksamkeit Jesu das Feld eröffnet ist.

3. Erstes Auftreten Jesu in Galiläa 4, 14—6, 11.

Das Bestehen der Versuchung (nicht die Gefangennehmung des Täufers) ist nun der Zeitpunct für das Auftreten Jesu in Galiläa, wohin er mit der Kraft des in der Taufe mitgetheilten Geistes zurückkehrt. Er lehrt in den galiläischen Synagogen und wird von Allen verherrlicht (4, 14. 15). In dieser Weise wird die ganze Darstellung des Markus 1, 14—45 von dem anfangs so günstigen Eindruck Jesu zusammengefasst. Dafür tritt aber auch bei Lukas sogleich wieder die Verwerfung Jesu hervor, nämlich *bei dem Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret* (4, 16—30). Lukas stellt dasselbe in sehr bezeichnender Weise an die Spitze des öffentlichen Auftretens Jesu. In Nazaret, wo Jesus erzogen, also wie in Bethlehem nicht in vollem Sinne zu Hause ist, geht Jesus nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Syagoge, und als er hier aus der Schrift die Stelle Jes. 61, 1. 2 über das angenehme Jahr des Herrn aufschlägt, blicken Alle erwartungsvoll auf ihn hin. Auch als er die Erfüllung dieser Weissagung darzulegen beginnt, wundert sich noch Alles über die Reden der Anmuth, die aus seinem Munde hervorgehen. Ist aber die Frage: „ist das nicht der Sohn Josephs“? schon bei Matthäus und Markus ein

Ausdruck der Befremdung und des Aergernisses, so bezeichnet sie auch bei Lukas den Uebergang von dem Wohlgefallen der Nazaretaner zu ihrem Widerwillen gegen den Propheten aus ihrer Mitte [1]). Jesus kommt ihnen nämlich zuvor, indem er Vs. 23 ihre Erwartung in dem gleichnissartigen Sprichwort ausspricht: „Arzt, hilf dir selber", d. h. „was, wie wir gehört haben, in Kapernaum geschehen ist, das thue auch hier in deiner Vaterstadt." Diese stille Erwartung der Einwohner von Nazaret schlägt Jesus von vorn herein ab. Was Jesus bei den andern Synoptikern erst nach dem Hervortreten des Aergernisses sagt, das wird hier zu dem Ausspruch, welcher das Aergerniss überhaupt erst hervorruft: „wahrlich ich sage euch, dass kein Prophet angenehm ist in seiner Vaterstadt" (Vs. 24). Als blosser Prophet genügte Jesus ja den Leuten von Nazaret nicht, welche einen Wunderthäter erwarteten. Für die Versagung von Wunderthaten in seiner Vaterstadt führt Jesus weiter die alttestamentliche Erzählung an, dass schon in den Tagen des Elias nicht, wie man erwarten sollte, die vielen Wittwen des Gott zunächst stehenden israelitischen Volks, sondern nur eine nicht-jüdische Wittwe zu Sarepta göttliche Hülfe erhielt, dass zur Zeit des Elisa nicht die vielen Aussätzigen in Israel gereinigt wurden, sondern nur der Syrer Naeman. Hat sich Gott also schon in der alttestamentlichen Geschichte gerade derjenigen allein angenommen, welche ihm ferner standen, so soll auch sein gegenwärtiger Prophet nicht sowohl seiner Vaterstadt, sondern vielmehr den ihm äusserlich ferner Stehenden seine Wohlthaten zuwenden. Wird die Erwartung der Nazaretaner von vorn herein so gänzlich abgewiesen, so verkehrt sich ihr Wohlgefallen an der Rede Jesu in entschiedenen Widerwillen. Daher schreiten sie nur bei Lukas dazu fort, dass sie Jesum aus ihrer Stadt werfen und von dem Abhang des Berges, auf welchem Nazaret gebaut war, hinabstürzen wollen. Jesus aber geht, offenbar auf wunderbare Weise, mitten durch sie hindurch. — Es lässt sich nicht verkennen, dass Lukas ungeachtet aller Eigenthümlichkeit nur die von Matthäus 13, 54 f., Markus 6, 1 f. weit später erzählte Verwerfung Jesu in Nazaret berichtet. Kann eine solche Verwerfung in derselben Stadt überhaupt nur einmal vorgekommen sein, so finden wir sie auch bei Lukas nur hier, während sie gerade fehlt, wo Lukas durch seine beiden Vorgänger auf sie geführt werden musste. Trotz der frühern Stellung hat er alles Wesentliche aus Matthäus und Markus aufgenommen, den Lehrvortrag in der Synagoge,

1) Nur darf man nicht mit *Meyer* schon das Vs. 22 geschilderte Wohlgefallen der Nazaretaner an den λόγοι τῆς χάριτος als tadelnswerth und von Jesu gerügt ansehen, wie wenn es nach Abderiten-Weise nicht der Sache gelte. Es ist vielmehr erst die Erwartung glänzender Wunder, welche Jesus in dem von *Meyer* gleichfalls nicht richtig erklärten Vs. 23 voraussetzt, vgl. *de Wette* z. d. St. Es ist nach dem Augenschein der Stelle die Bewährung der Lehre durch ein Wunder, welche Jesus in Nazaret versagt, in Kapernaum gewährt. Was hilft es, wenn *Ewald* (drei erste Evv. S. 244 f.) in völliger Rathlosigkeit über den Zusammenhang zwischen Vs. 22 und Vs. 23 die Erzählung gar in zwei verschiedene Hälften theilen will, wie wenn von Vs. 23 an der spätere Besuch in Nazaret erzählt würde, und Lukas oder ein Andrer vor ihm zwei verschiedene Erzählungen über Jesu Auftreten in dieser Stadt zusammengeworfen hätte!

dessen Weisheit die Zuhörer in Staunen versetzt, die Verwunderung über den Sohn Josephs, den Ausspruch über die Anerkennung des Propheten, die Unterlassung von zahlreichern Wunderthaten. Aber alles dieses ist nicht bloss weiter ausgeführt, sondern auch eigenthümlich verarbeitet. Der Hauptunterschied ist immer der, dass das Aergerniss der Nazaretaner nicht schon bei der Lehrweisheit des Zimmermannssohnes beginnt, sondern erst bei der ausdrücklichen Abweisung ihrer stillschweigenden Erwartung von Wunderthaten, und dass diese Wunderthaten nicht in Folge jenes Aergernisses, sondern vielmehr nach dem Vorbilde alttestamentlicher Geschichte eben wegen des nähern Verhältnisses Jesu zu dieser Stadt versagt werden. Trotz dieser freien Verarbeitung blickt doch die ursprünglich spätere Stellung des Vorfalls Vs. 23 unwillkürlich durch, wo bereits eine Menge von Wunderthaten in Kapernaum vorausgesetzt werden, obwohl Vs. 15 nur ganz im Allgemeinen von Lehrvorträgen Jesu in Galiläa überhaupt die Rede gewesen war. Hat die ganze Darstellung des Lukas nun aber ihre Spitze in dem Gedanken, dass die besondern Segnungen göttlicher Gnade, wie schon zur Zeit des Elias und Elisa, so auch zur Zeit der Erfüllung, abweichend von der natürlichen Erwartung, den ferner Stehenden zugewandt werden, so erklärt sie sich auch ganz einfach aus einer paulinischen Ansicht von der Bestimmung des Christenthums. Will man die eigenthümliche Darstellung des Lukas nicht unerklärt lassen, so muss man schon nach der Andeutung der Wittwe von Sarepta und des Syrers Naeman an die Bestimmung der höchsten Segnungen des Christenthums für Nicht-Juden denken, und der πατρὶς Jesu, welcher *diese* Segnungen versagt werden, die allgemeinere Bedeutung der jüdischen Heimath des Christenthums beilegen. Das Verhältniss Jesu zu den Nazaretanern deutet somit das Verhältniss des Christenthums zu dem jüdischen Volke an. Weil es zuerst den Juden angeboten werden musste (vgl. Röm. 1, 16), so lässt Lukas Jesum zuerst in seiner Vaterstadt lehrend auftreten, und weil seine höchsten Segnungen nach der Vorhersehung Gottes den Heiden bestimmt sind, so muss Jesus hier die Erwartung von Wunderthaten von vorn herein abweisen. Entsteht aus solchem Verhalten eine erbitterte Feindschaft, ein Vernichtungsversuch, so stellen die Nazaretaner auch hierin das allgemeine Verhalten der Juden zu dem Christenthum dar, welches durch göttliche Fügung von ihren Anfeindungen errettet wird [1]).

Erst nach dieser bedeutungsvollen Verwerfung in Nazaret lässt Lukas 4, 31—44 mit Mark. 1, 21—39 *das Auftreten Jesu in Kapernaum* nebst der Entweichung aus dieser Stadt folgen, obwohl er bereits Vs. 23 von vielen Wunderthaten in Kapernaum geredet hat.

1) Um so weniger ist es zu billigen, wenn, um von *Ewald* zu schweigen, selbst *Köstlin* a. a. O. S. 205 eine eigene Quellenschrift zwischen Matthäus und Lukas einschiebt. Im Gegentheil reicht die Angabe des kanonischen Matthäus 4, 13, dass Jesus Nazaret verliess und nach Kapernaum übersiedelte, vollkommen aus, um es zu erklären, dass Lukas die Verwerfung Jesu in Nazaret gerade hier einfügte und in der höhern Bedeutung, welche sie für ihn hatte, ausführte.

Im Vergleich mit Markus ist hier der Einzug in Kapernaum ganz unvermittelt, weil der Auftritt in Nazaret an die Stelle der ersten Jüngerberufung getreten ist. Weiss man daher bei Lukas, wesshalb Jesus in Nazaret nicht bleibt, so weiss man doch, weil die vermittelnde Berufung des Petrus fehlt, gar nicht, wie er gerade nach Kapernaum kommt. So ist dem Auftreten Jesu in Kapernaum schon von vorn herein die Bedeutung genommen, welche ihm bei Markus als dem ersten öffentlichen Beweise der Lehre und Wundermacht zukommt. Gleichwohl ist es auch bei Lukas nicht bloss der Lehrvortrag in der Synagoge, über dessen Gewaltigkeit die Einwohner von Kapernaum erstaunen, sondern die Dämonenaustreibung erregt als eine Erweisung des λόγος, der selbst den unreinen Geistern gebietet, trotz Vs. 23 ein besondres Staunen und bewirkt noch einmal (trotz 4, 14. 15) die Verbreitung des Rufes Jesu in der ganzen Umgegend. Hat Lukas hier nur die Darstellung des Markus aufgenommen, so hat er dieselbe doch in einzelnen Zügen abgeändert, indem er an die Stelle der wundermächtigen διδαχή den λόγος einführt (4, 32. 36), dessen Doppelsinn sowohl die Lehre als auch die Wundermacht in sich schliesst, ferner Vs. 34 an die Stelle des so bezeichnenden Geschreies, mit welchem der Dämon ausfährt, ein gewaltsames Gerissenwerden des Besessenen in die Mitte der Versammlung ohne Beschädigung setzt. Auch im Folgenden ist Alles, wodurch sich Lukas von Markus unterscheidet, eine Bestätigung der Ursprünglichkeit des Letztern. Jesus geht nun in das Haus Simon's, obwohl man bei Lukas nicht einsieht, wie er gerade in dieses Haus kommt, er heilt dessen Schwiegermutter vom Fieber, und dieselbe kann, wie auch Lukas, bei welchem es noch keine Begleiter Jesu giebt, 4, 39 sagt, „ihnen" (d. h. Jesu und Simon) sogleich aufwarten. Am Abend heilt Jesus die Kranken der Stadt, wobei Lukas 4, 40 noch die Handauflegung erwähnt. Derselbe Evangelist holt hier Vs. 41 das Vs. 35 vermiedene Geschrei der ausfahrenden Dämonen nach, er lässt dieselben auch (wie Mark. 3, 11) auf der einen Seite sagen ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, auf der andern von Jesu zum Schweigen über seine Messiaswürde angehalten werden. Als sich Jesus sodann am nächsten Tage in eine Wüste zurückzieht, wird er hier aufgesucht, zwar nicht wie bei Markus 1, 36 von Simon und den andern schon berufenen Jüngern, wohl aber von den Volkshaufen (ὄχλοι), welche ihn bei sich behalten wollen (Vs. 42). Giebt Jesus nun die Antwort, dass er kraft seines Berufs auch andern Städten das Reich Gottes verkündigen müsse, so lässt doch Lukas 4, 44, gewiss nicht zum Beweise höherer Ursprünglichkeit, bei dieser Lehrthätigkeit ihre ursprüngliche Bewährung in Teufelaustreibungen (Mark. 1, 39) aus.

Ehe Lukas dem Markus weiter folgt, holt er zuerst die früher durch den Auftritt in Nazaret verdrängte erste Jüngerberufung nach (5, 1—11). Vergleicht man seine Darstellung mit der einfachern Erzählung Matth. 4, 18 f., Mark. 1, 16 f., so verräth sie ganz die Kunst und Farbenpracht des Lukas. Eigenthümlich ist schon die Veranlassung, dass Jesus vor einer Volksmenge am See Gennezaret lehrte. Zwei Fahrzeuge stehen am Ufer, aus welchen die Fischer hinweggegangen waren, um ihre Netze zu waschen. Jesus steigt in das eine,

welches dem Simon gehört, lässt dasselbe ein wenig vom Lande abstossen, um von ihm aus das Volk zu belehren. Als er nun diese Lehrthätigkeit beendet hat, heisst er den Simon auf die Höhe des Sees fahren und hier seine Netze niederlassen. Je mehr Simon daran erinnert, dass man sich schon die ganze Nacht vergeblich bemüht hatte, desto wunderbarer erscheint der Erfolg dieses Fischzugs, der grosse Fischfang, welcher sogar das Netz zerreisst, die Mithülfe der Fischer des andern Fahrzeugs nöthig macht und beide Fahrzeuge anfüllt. Ein so grosses Wunder war freilich nöthig, wenn Simon, der doch schon manches Wunder Jesu erfahren hat (4, 38 f.), jetzt bestürzt vor ihm niederknieen und mit Bekenntniss seiner Sündhaftigkeit die Bitte aussprechen soll, Jesus möge von ihm gehen. Nur ein so wunderbarer Fischzug konnte alle Gefährten Simons, unter denen die Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes noch besonders genannt werden, in ein solches Erstaunen versetzen. Erst nach diesem Eindruck des Wunders richtet Jesus an Simon die Worte, mit welchen er bei den ältern Synoptikern den Simon und seinen Bruder sofort anredet: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du ein Menschenfänger sein“ [1]). Endlich scheint Jesus bei Lukas ein grösseres Gefolge zu erhalten, wenn es sich nämlich auf alle Fischer bezieht, dass sie ihre Schiffe auf das Land ziehen, Alles verlassen und Jesu nachfolgen. Auch in dieser Erzählung erkennt man ungeachtet aller ächt lukanischen Ausführung, für welche eine besondre Quellenschrift gar nicht nöthig ist, deutlich die Grundlage des ältern synoptischen Berichts. Lukas fährt sodann 5, 12—16 mit Markus 1, 40—45 (Matth. 8, 1—4) fort, die Heilung des Aussätzigen und den Volkszulauf zu erzählen. Nur lässt er die Bedrohung und Austreibung des Geheilten Mark. 1, 43 aus; sonst verbreitet der Geheilte auch bei ihm trotz des Verbots die Wunderthat, so dass die ὄχλοι von allen Seiten zu Jesu strömen, um belehrt und geheilt zu werden. Aber nur Lukas 5, 16 lässt Jesum in die Wüste entweichen, um zu beten (vgl. Mark. 1, 35). Die erste Aufnahme Jesu ist also auch bei ihm, wie bei Markus, im Allgemeinen günstig, nur mit Ausnahme des Auftritts in Nazaret, welcher ebenso sehr mit dem paulinischen Standpunct des Lukas zusammenhängt, wie

1) Eigenthümlich ist die symbolische Deutung, welche der sächsische Anonymus S. 212 f. der Erzählung des Lukas giebt. Der wunderbare Fischzug sei aus dem Gleichniss vom Himmelreich als einem Netze, das in's Meer geworfen wird (Matth. 13, 47. 48), gebildet und solle zeigen, wie es mit dem Menschenfischen der Apostel im Reiche Gottes gehen werde. „Es werden nämlich durch die unsichtbar wirkende Kraft Christi so viele Theilnehmer in das ausgeworfene Netz des Gottesreichs hineingezogen werden, dass die Schranken, in welchen dasselbe früher beschlossen war, nämlich das Judenthum und sein Gesetz, zerreissen müssen. Diese Juden und Heiden von einander haltende Netzwand (Eph. 2, 14) wird also gelöst, das Gesetz der Satzungen vernichtet, und beide Fahrzeuge werden mit Reich-Gottes-Bürgern gefüllt. Diesen Sinn soll wohl ohne Zweifel der wunderbare Fischzug symbolisch vorbilden, wie das entsprechende Wort vom Zerreissen der Schläuche am Ende unsers Kapitels (Vs. 37 vgl. mit Vs. 6) beweist.“ So viel ist hieran gewiss richtig, dass der wunderbare Fischzug mit der gleich folgenden Aufforderung zur Menschenfischerei in einem symbolischen Zusammenhang steht.

er den durch Markus eingeführten zuerst durchaus günstigen Eindruck Jesu gleich anfangs unterbricht. Um so mehr erklärt sich die ganze Darstellung des Lukas nur auf der Grundlage des Markus.

Liess Markus 2, 1 — 3, 6 nach dieser ersten freundlichen Aufnahme Jesu recht merklich den *feindseligen Gegensatz* in einer Reihe von Erzählungen hervortreten, so folgt ihm Lukas 5, 17 — 6, 11 so gänzlich, dass er nur in Einzelheiten des Ausdrucks von ihm abweicht. Die Heilung des Gichtbrüchigen reiht er unbestimmt ohne Angabe von Kapernaum mit *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* an. Ferner lässt er bei dem Lehrvortrag Jesu gleich von vorn herein Pharisäer und Gesetzeslehrer aus ganz Galiläa, Judäa und Jerusalem, also aus dem ganzen jüdischen Gebiet, anwesend sein. Auch erscheint hier Jesus nicht bloss als lehrend, sondern als heilend mit göttlicher Kraft (5, 17). Die zuvor genannten Schriftgelehrten und Pharisäer sind es also, welche die Erklärung der Sündenvergebung als Gotteslästerung rügen (5, 21). Der geheilte Gichtbrüchige kehrt mit Lobpreisung Gottes in das Haus zurück (5, 25), und die Anwesenden brechen nicht nur in dieselbe Lobpreisung aus, sondern werden auch von Furcht über das Ungewöhnliche erfüllt (5, 26). Bei der Berufung des Levi sagt Lukas 5, 29 am bestimmtesten, dass Levi das Gastmahl in seinem Hause gab. Wenn ferner Matth. 9, 11. 14 die Pharisäer und die Johannisjünger nach einander, Mark. 2, 16. 18 zuerst die Schriftgelehrten und Pharisäer, dann unbestimmte Leute fragend auftreten, so lässt Lukas 5, 30. 33 beide Fragen, über das Zusammenessen mit Zöllnern und Sündern und über das Nicht-Fasten, von denselben Schriftgelehrten und Pharisäern gethan werden. Endlich schliesst Lukas 5, 36 f. den Ausspruch über die Unvereinbarkeit des Alten und des Neuen, welche er Vs. 36 möglichst scharf hervorhebt, als eine eigene Parabel an [1]). Es ist ferner ein Sabbat, an welchem das Aehrenraufen der Jünger geschah [2]). Lukas vermeidet das ungenaue *ἐπὶ Ἀβιάθαρ* Mark.

1) Bezeichnend ist für Lukas der Zusatz Vs. 36 καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ. Dagegen würde Vs. 39, wenn dieser Vers ächt wäre, einen innern Widerspruch bei Lukas einführen. Je mehr der ganze Ausspruch bei Lukas darauf angelegt ist, das Recht des Neuen in seiner Unvereinbarkeit mit dem Alten zu betonen, desto mehr muss Vs. 39 auffallen, wo man nach der Analogie des Vorhergehenden und nach Luk. 8, 16. 11, 33. 14, 34 den Grundsatz gebilligt finden muss, bei dem alten Wein zu bleiben und den neuen nicht zu begehren, weil er schlechter ist, d. h. das Alte festzuhalten und Neuerungen zu vermeiden. Der Vers, welchen schon *Lachmann* für verdächtig erklärt hat (in der grossen Ausgabe des Neuen Test. Tom. I, praefat. p. XXXVI), fehlte auch bei Marcion und ist nach innern und äussern Gründen als ein späterer Zusatz anzusehen, welcher eine der Hauptbeweisstellen Marcions für seinen Gebrauch untauglich machen sollte, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 403 und die weitern Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 200 f. 213 f. Auch *Baur* (Markusev. S. 201) hält den Vers für spätere Zuthat, während *Köstlin* a. a. O. S. 172 f. seine Ursprünglichkeit zu vertheidigen sucht. Das Unpassende des Verses hat schon *Weisse*, evang. Gesch. II, 140 erkannt.

2) Luk. 6, 1 ist das δευτεροπρώτῳ bei σαββάτῳ kritisch nicht ganz sicher. Im Falle der Aechtheit muss man sich mit *Credner* Beitr. z. Einl. I, S. 357 an das antijudaistische Κήρυγμα Πέτρου bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5, p. 636 halten, wo von den Juden gesagt wird, dass sie einen Sabbat ersten Rangs, ein σάββατον πρῶτον nur bei vollem Mondlicht feiern. Demnach kann ein „zweit-erster“ Sabbat nur ein Sabbat bei Beginn des Mondlichts sein.

2, 26, aber auch den für Markus so bezeichnenden Satz, dass der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist (Mark. 2, 27). Auf einen andern Sabbat fällt die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand in der Synagoge. Es ist von keiner Bedeutung, dass Jesus hier die Gedanken der feindseligen Schriftgelehrten und Pharisäer durchschaut (6, 7 vgl. 5, 22). Wohl aber ist am Schluss die Spitze, in welche der Gegensatz der Pharisäer bei Matth. 12, 14 und Mark. 3, 6 ausläuft, abgestumpft. Die Gegner werden nur von Thorheit erfüllt und reden mit einander, was sie Jesu thun sollen, ohne bestimmt seinen Untergang zu beschliessen (6, 11).

4. Apostelernennung und Volksrede 6, 12—49.

Hatte Lukas bisher im Allgemeinen treu den Gang des Matthäus befolgt, so hört diese Uebereinstimmung bei der *Ernennung der Apostel* und der *grössern Volksrede* 6, 12—49 schon theilweise auf. Auch Lukas lässt Jesum auf den Berg steigen, und zwar, wie er hinzufügt, um zu beten (6, 12 vgl. 5, 16), und in diesem Gebet die ganze Nacht zubringen; ferner lässt er am folgenden Tage aus dem Kreise der Jünger die zwölf Apostel ernannt werden (bei Simon wird die Namensänderung Petrus erwähnt), worauf Jesus in die Ebene hinabsteigt. Erst hier erzählt Lukas, weil er abweichend von Markus die Apostelernennung vorangestellt hat, wie sich die Menge der Jünger und des Volks aus ganz Judäa, Jerusalem, dem Ufergebiet von Tyrus und Sidon zur Belehrung und Heilung um Jesum drängt (Luk. 6, 12—19, vgl. Mark. 3, 7—19). Aber nun hält Jesus auch wirklich vor den Jüngern und dem Volk (vgl. 7, 1) die längere Rede, welche bei Markus fehlt und nur in der Bergrede des Matthäus ihre Parallele findet. Jesus erhebt seine Augen auf die Jünger und beginnt mit Seligpreisungen der Armen und Bedrückten (Vs. 20—23), mit Weherufen über die Reichen und Glücklichen (Vs. 24—26). Dann wendet er sich Vs. 27 zu den Hörenden, also zu der ganzen Volksmenge, welche gekommen war, um ihn zu hören (Vs. 17). Ihnen werden zuerst die Grundzüge der christlichen Sittlichkeit zur Ermahnung vorgeführt (Vs. 27—38). Sie sollen der Feindschaft mit Liebe, der Gewaltthat mit Ertragung entgegentreten, die Bitte nicht abschlagen, kurz man soll den Leuten dasselbe thun, was man von ihnen erwartet (Vs. 27—31). Hierdurch geht die christliche Sittlichkeit über die gewöhnliche der „Sünder", d. h. der Heiden, hinaus. Erst wenn man die Feinde liebt, wenn man ohne Hoffnung der Wiedererstattung leiht, hat man Anspruch auf himmlischen Lohn und wird zu einem wahren Sohn des Höchsten, welcher auch den Undankbaren und Schlechten seine Güte

---

Sonst könnte nur noch die Meinung auf die Wahl kommen, dass der erste Sabbat nach dem zweiten Tage des Pascha der zweit-erste genannt wurde, weil man von diesem Tage bis zu Pfingsten sieben Sabbate zählte. So *de Wette* und *Winer* (Artikel Sabbat). Hierzu würde das Aehrenraufen recht gut passen. Auch würde das σάββατον πρῶτον als erster Sabbat nach dem 15. Nisan immer in den Vollmond fallen, wie es in der Stelle des Κήρυγμα Πέτρου gesagt wird.

sie mit der davidischen Abstammung Jesu vereinbar wär. Die Maria ist wenigstens mit einer Tochter Aarons (1, 5), der Elisabet, verwandt (1, 36), so dass Jesus auch levitischer Abstammung ist. Auch darin hält Luk. 2, 7 noch die älteste Ueberlieferung (Matth. 1, 23) fest, dass er in der Erstgeburt Jesu wirkliche Geschwister desselben (Matth. 12, 46. 13, 55, Mark. 3, 31. 6, 3) andeutet. So gewiss der Evangelist also auch hier einen nicht unbeträchtlichen Stoff aus Matthäus und der Ueberlieferung paulinischer Kreise aufgenommen hat, so gewiss verräth sich in allem Uebrigen die freie Verarbeitung des vorgefundenen Stoffs, weil das Ganze zu sehr eine innere Einheit hat, als dass man irgend Spuren schriftlicher Quellen wahrnehmen könnte, und weil Alles gar zu deutlich die paulinische Eigenthümlichkeit des Evangelisten ausdrückt[1]). Eine innere Einheit hat der Abschnitt schon darin, dass ihm der Ueberblick über den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte, über die Lebensart und geschichtliche Bedeutung des Täufers (1, 14—17. 76. 77), die Schicksale und Bestimmung Jesu (1, 32. 2, 34. 35) zum Grunde liegt. Aber der Mittelpunct dieses ganzen Abschnitts ist die göttliche Erzeugung Jesu als die wesentliche Grundlage seiner Gottessohnschaft (1, 35. 2, 49). Dieselbe hat an der Erzeugung des Johannes ihr Vorspiel (1, 36. 37), und eben weil sie so in den Vordergrund gestellt wird, muss auch vor derselben der menschliche Stammbaum Jesu, an welchen sich in dem kanonischen Matthäus die vaterlose Erzeugung Jesu anschliesst, beseitigt werden. Je mehr also die göttliche, übermenschliche Seite schon bei der Geburt Jesu hervortritt, desto mehr tritt die menschlich-volksthümliche Seite an Bedeutung zurück, und der paulinische Evangelist lässt hier seine Stellung zum Judenthum deutlich erkennen. Der vornehmen davidischen Abstammung Jesu tritt 1, 36 die bescheidenere levitische zur Seite. Ist Jesus zunächst der jüdische Messias, so wird diese seine jüdische Messiaswürde doch durch den Zusammenhang seiner Geburt mit einer Schatzung des römischen Weltreichs in Schatten gestellt, weil diese Schatzung ein so augenfälliger Beweis der römischen Oberhoheit über das jüdische Volk ist. Wird Jesus als jüdischer Messias in der gefeierten Davidsstadt geboren, so ist dieselbe doch nur ein vorübergehender Aufenthaltsort seiner Eltern in der Fremde. An die Stelle der Magier des Morgenlandes, welche bei Matthäus dem neugeborenen König der Juden huldigen, treten niedrige Hirten. Zwar wird die strenge Erfüllung des Gesetzes in den ersten Erlebnissen Jesu nachdrücklich hervorgehoben. Ist es also zunächst das Volk Israel, welches überhaupt durch Jesum verherrlicht wird, so strebt doch das messianische Heil von selbst über seine volksthüm-

---

1) Die Quellen-Hypothesen müssen hier unter Anderm auch die πόλις Ἰούδα 1, 39 zu Hülfe nehmen, wo Maria die schwangere Elisabet besucht. Allein es ist dabei gar nicht an eine Stadt Jutta im Stammgebiet von Juda, noch gar an die Priesterstadt Hebron (*Ewald*, Drei erste Evv. S. 182) zu denken, sondern ganz unbestimmt an eine Stadt in Juda, weil Lukas den Stammort des Täufers nicht genauer anzugeben weiss. Auch die römische Reichsschatzung 2, 1 f. weist gar nicht auf eine besondre Quelle zurück, sondern ist nur die Vermittelung zwischen dem Wohnsitz der Eltern in Nazaret und der bethlehemitischen Geburt.

5. Von dem Hauptmann zu Kapernaum bis zur Salbung Jesu C. 7.

Nach Mittheilung dieser Rede verlässt Lukas noch weiter den Gang des Markus, indem er sich theils an Matthäus hält, theils auch ganz Eigenthümliches darbietet, 7, 1—50. Zunächst theilt er mit Matth. 8, 5—13 die Erzählung *von dem Hauptmann zu Kapernaum* mit, welche mit dem Einzug in Kapernaum verbunden ist (7, 1—10). Nur macht Lukas den παῖς des heidnischen Hauptmanns zu seinem δοῦλος, dessen Todesgefahr den Herrn sehr betrübt. Als der Hauptmann nun von Jesu hört, geht er ihm nicht selbst entgegen, wie bei Matthäus, sondern er schickt Aelteste der Juden ab, um ihn zur Hülfe zu rufen. Diese Abgesandten unterstützen das Gesuch namentlich durch die Judenfreundschaft, welche der Hauptmann durch den Bau der Synagoge bewiesen hat. Als Jesus dem Hause schon nahe ist, schickt der Hauptmann eine zweite Gesandtschaft, seine Freunde, um Jesum von dem Eintritt in sein Haus abzuhalten. Er ist ja nicht einmal selbst gekommen, weil er sich zu unwürdig fühlt, er lässt also durch seine Gesandten das sagen, worin er bei Matthäus selbst seine Zuversicht ausdrückt, dass Jesus auch aus der Ferne heilen könne. Je tiefer sich also der heidnische Hauptmann bei Lukas erniedrigt, desto mehr kann Jesus zu dem nachfolgenden (jüdischen) Volke den Glauben desselben rühmen, welchen er in Israel nicht gefunden hat. Mit diesem indirecten Bescheid kehren die Gesandten in das Haus zurück, wo sie den Knecht genesen finden. Lukas hat diese Erzählung ganz darauf angelegt, die gläubige Demuth des heidnischen Hauptmanns so scharf als möglich hervortreten zu lassen. Er lässt nun 7, 11—17 die ihm eigenthümliche *Todtenerweckung zu Nain* folgen. Ist dieselbe aus Mitleiden mit einer Wittwe entsprungen, deren einziger Sohn gestorben war, so macht sie auf alle anwesenden Juden den Eindruck der Furcht. Unter Lobpreisung Gottes, der sein Volk heimgesucht hat, erkennt man Jesum als einen grossen Propheten an. Der Eindruck dieser Wunderthat ist so gross, dass er die Kunde von Jesu, wie Vs. 17 ausdrücklich gesagt wird, in ganz *Judäa* verbreitet. Durch diesen Erfolg schliesst sich die Erzählung an frühere Stellen (5, 17. 6, 17) an, wo gleichfalls ganz Judäa von Jesu Kenntniss nimmt [1]). Hat sich also der Ruf Jesu so weit verbreitet, so ist hier ein ganz passender Uebergang gebahnt zu der *Gesandtschaft des Täufers* und zu der durch sie veranlassten *Rede Jesu*, 7, 18—35. Nachdem Lukas schon weit früher (3, 19. 20) die Gefangennehmung des Johannes berichtet hat, lässt er hier noch durch die Jünger des Johannes die Kunde von Jesu in den Kerker des Gefangenen dringen.

ihren Eindruck möglichst zu schwächen versucht (Kanon. Evv. S. 456 f. 460 f.). Allerdings ist eine gegnerische Beziehung auf die judenchristliche Richtung nur Vs. 46 unverkennbar (vgl. *Köstlin* a. a. O. S. 168 f.), während alles Vorhergehende nicht den Zwölfaposteln, sondern den Juden gilt.

1) *Köstlin* übersieht diesen Umstand, wenn er a. a. O. S. 231 f. hier auf eine südpalästinensische Quellenschrift schliessen will. Dagegen hat schon *Weisse*, ev. Gesch. II, S. 141 mit Recht auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit der Gesandtschaft des Täufers hingewiesen.

Johannes fragt also durch zwei Jünger an, ob Jesus der kommende Messias sei. Jesus heilte, wie Lukas ausdrücklich Vs. 21 hinzufügt, zu dieser Stunde gerade Viele von Krankheiten, Plagen, bösen Geistern und Blindheit, so dass er zur Antwort Vs. 22 auf alle diese Wunder hinweisen kann, vgl. Matth. 11, 5. Weiter theilt Lukas Vs. 24 bis 28 aus Matth. 11, 7—11 die Erklärung über den Täufer in seinem Verhältniss zum Himmelreich mit; nur fehlt hier die schon 1, 17 vorweggenommene Eliaswürde des Täufers. Hatte Lukas bereits Vs. 16 die Volksmeinung erwähnt, es sei ein grosser Prophet aufgestanden, so passt es recht gut, wenn Jesus sich hier Vs. 26 für mehr als Prophet erklärt. Die Rede Jesu wird dann durch eine eigenthümliche Zwischenbemerkung des Evangelisten Vs. 29. 30 unterbrochen, dass nur Volk und Zöllner die Taufe des Johannes anerkannten, während die Pharisäer und Gesetzeslehrer sich nicht von ihm taufen liessen [1]). Lukas hat diese Bemerkung eingeschoben, um die folgenden Worte über die Menschen dieses Geschlechts einzuleiten (Vs. 31—35 vgl. Matth. 11, 16—19). Ausser der Erklärung über Elias fehlt hier noch der ursprüngliche Schluss der Rede Matth. 11, 20 f., so dass nur das untergeordnete Verhältniss des Täufers zum Himmelreich und die Vergleichung der Zeitgenossen mit launigen Kindern geblieben ist. — Hat also Lukas den Inhalt von Matth. C. 11 eigenthümlich verarbeitet, so scheint er in der nun folgenden *Salbung Jesu durch ein Weib* 7, 36 bis 50 ganz eigenthümlich zu sein. Ein Pharisäer Simon bittet Jesum zu Tische, und ein sündiges Weib in der Stadt salbt unter vielen Thränen die Füsse Jesu. Der Pharisäer nimmt an der Zulassung der Sünderin Anstoss, ja er äussert den Zweifel, ob Jesus wohl ein Prophet sein könne, wie das Volk meinte (Vs. 39). Dagegen erinnert Jesus durch das Beispiel von zwei Schuldnern, welchen ihre Sünden erlassen wurden, daran, dass die grössere Schulderlassung auch eine grössere Liebe hervorruft. Hat nun das Weib unleugbar Jesu mehr Liebe erwiesen, als der Pharisäer, so darf man eben aus ihrer grössern Liebe schliessen, dass ihre grossen Sünden ihr schon vergeben sind, während derjenige, welchem wenig vergeben ist, auch wenig lieben wird (Vs. 47). Schon die Liebe des Weibes ist also ein Zeichen der Vergebung ihrer Sünden, und es ist nur die ausdrückliche Erklärung einer schon erfolgten Thatsache, wenn Jesus Vs. 48. 50 noch weiter die Vergebung ihrer Sünden und ihre Errettung durch den Glauben ausspricht [2]). Nirgends tritt der Paulinismus des Evangelisten so rein hervor, wie in dieser tiefsinnigen Darstellung. Die Sün-

---

1) Das Richtige über diese Zwischenbemerkung giebt *Köstlin* a. a. O. S. 143 f.

2) So gefasst, wird die schöne Erzählung ganz klar, welche von den Auslegern noch immer nicht richtig verstanden wird. *De Wette* findet Vs. 47 als Anwendung des Gleichnisses Vs. 41 f. hinkend. Dort war die Liebe Dankbarkeit für den Erlass, also *Folge*, hier aber bei dem Weibe macht sie den *Grund* desselben aus. Das Gleichniss soll also in seiner Anwendung umgekehrt sein. Eine solche Umkehrung ist gar nicht vorhanden, wenn man die Sündenvergebung Vs. 47 auf das innere Verhältniss zu Gott bezieht, so dass auch die Liebe des Weibes nur Folge der schon geschehenen Sündenvergebung ist. Dieser Erkenntniss ist *Meyer* schon näher gekommen.

denvergebung ist ein ganz innerlicher Vorgang, geknüpft an den Glauben, hervortretend in Liebe. Je mehr dieser Gedanke die ganze Erzählung des Lukas durchdringt, desto mehr besteht auch nur in diesem paulinischen Charakter ihr wesentlicher Unterschied von der Salbung, welche Matthäus 26, 6 f. und Markus 14, 3 f. berichten. Auch diese geschieht ja in dem Hause eines Simon, nämlich Simons des Aussätzigen in Bethanien, auch sie erregt den Unwillen der Anwesenden, wenigstens der Jünger, und wird von Jesu gerechtfertigt. Bei den ältern Synoptikern sind nun freilich Art und Zeit der Salbung ganz verschieden, da sie kurz vor das Lebensende Jesu fällt. Allein Lukas selbst bezeugt ja die Identität seines Berichts mit dem der andern Synoptiker dadurch, dass er an der ursprünglichen, spätern Stelle die Salbung ganz auslässt. Seine Darstellung ist schon aus diesem Grunde nur als eine ähnliche Umbildung der ältern Erzählung aufzufassen, wie es bei dem Auftreten Jesu in Nazaret der Fall war[1]).

6. Weitere Wirksamkeit Jesu in Galiläa 8, 1—9, 17.

Lukas macht 8, 1—3 einen eigenthümlichen Uebergang, ehe er in den Gang seiner Vorgänger wieder einlenkt. Jesus zieht wieder durch Städte und Flecken, indem er das Gottesreich predigt (vgl. 4, 15. 44). Hierbei begleiten ihn aber ausser den zwölf Aposteln noch mehrere *Weiber*, welche von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren und Jesum aus ihrem Vermögen unterstützten, namentlich Maria von Magdala, aus welcher sieben Dämonen ausgetrieben waren, Johanna, das Weib des Chuza, eines Beamten des Herodes, Susanna. Solche dienende Weiber, welche Jesu von Galiläa her gefolgt waren, kannte schon Matth. 27, 55. 56, und Markus 14, 40. 41 nennt unter ihnen die Maria Magdalene, aus welcher auch nach Mark. 16, 9 sieben Dämonen ausgetrieben wurden. Lukas hat also dieses weibliche Gefolge (vgl. 23, 49) schon so frühe mit Nachdruck hervorgehoben. Dann geht er 8, 4—18 zu dem *Parabelvortrag* über. Aber wie er die bestimmte Oertlichkeit auslässt, so verkürzt er die Zahl der Gleichnisse bis auf ein einziges, das vom Säemann nebst seiner Erklärung für die Jünger. Der Zweck des Parabelvortrags ist auch nach ihm, dass das Volk von der tiefern Einsicht und Erkenntniss abgehalten werden soll, und es mag ein Einfluss paulinischer Dogmatik darin zu erkennen sein, dass Lukas allein Vs. 12 sagt, ἵνα πιστεύσαντες σωθῶσιν. Behält er nun aus Mark. 4, 21. 22 den Ausspruch über das Licht bei, welches man nicht unter den Scheffel stellt, da alles Verborgene offenbar werden muss: so giebt er diesen Ausspruch doch nicht als eine eigene Parabel, sondern als Schluss der Erklärung für die Jünger. In dieser Fassung enthält der Ausspruch allerdings eine Warnung für die Jünger, wie man besonders aus der schliesslichen Umbildung der kleinen Parabel Mark. 4, 25. 26 sieht. Dieselbe lautet bei Lukas 8, 18 βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε. ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Die Jünger

1) Auch die Salbung der Füsse ist in Vergleichung mit der ursprünglichen Salbung des Haupts nur eine Steigerung (vgl. *Lücke* Comm. zu dem Ev. Joh. II, S. 493), ein noch grösserer Liebesbeweis.

werden also nicht nur ermahnt, das Licht nicht zu verbergen, das Geheime offenbar zu machen, sondern sie werden auch noch vor dem Dünkel gewarnt, welcher sich über seine Inhalts- und Besitzlosigkeit täuscht. Da Lukas die ursprüngliche Gestalt des Ausspruchs (ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ) später mittheilt (19, 26 vgl. Matth. 25, 29), so kann er hier nicht ohne Absicht das ὃ δοκεῖ ἔχειν eingeführt haben. Er lässt also die Jünger vor einer dünkelhaften Selbsttäuschung gewarnt werden [1]. — Nach dieser Abkürzung des Parabelvortrags kehrt Lukas 8, 19—21 zu Matth. 12, 46—50, Mark. 3, 31—35 in der Erzählung von dem *Besuch der Verwandten Jesu* zurück, aus welcher er Vs. 21 wieder abkürzend nur den Hauptausspruch Jesu ohne die vorhergehende Frage: wer ist meine Mutter, und welche sind meine Brüder? mittheilt. Es scheint fast, als sei dem Lukas, welcher die Geburt Jesu so ausführlich erzählt hat, die Ablehnung der leiblichen Verwandtschaft Jesu so stark erschienen, dass er sie durch jene Auslassung zu mildern versuchte.

Erst in dem Abschnitt C. 8, 22—9, 50 hält sich Lukas wieder treu an den Gang des Markus 4, 35—9, 50, abgesehen davon, dass er sich zur Abkürzung grosse Auslassungen erlaubt. So schildert er zunächst 8, 22—39 die *Ueberfahrt nach dem jenseitigen Ufer des galiläischen Sees* nebst der Stillung des Sturms und der Teufelaustreibung bei den Gadarenern. Die Ueberfahrt schliesst sich sehr unvermittelt an, da ihr die Vermittelung fehlt, welche sie bei Markus hat. Aber bei dem besessenen Gadarener hilft Lukas der Darstellung seines Vorgängers dadurch nach, dass er wegen Mark. 5, 15 (vgl. Luk. 8, 35) gleich anfangs die vorbereitende Bemerkung voraufschickt, der Besessene habe keine Kleider an sich geduldet (8, 27). Ferner lässt er 8, 31 die Dämonen bitten, nicht in den Abgrund (der Hölle) gesandt zu werden, da er sie nicht mehr mit Mark. 5, 10 als einheimische Geister denkt. Jesus nimmt auch hier den geheilten Gadarener in seinen Jüngerkreis nicht auf. Bei der Rückfahrt wird er am westlichen Ufer von einer Volksmenge erwartet, und hier kommt ihm der Synagogenvorsteher Jairus mit der Bitte entgegen, seine Tochter zu heilen. Lukas 8, 40—56 erzählt die Heilung der Blutflüssigen und die Auferweckung des Mädchens im Allgemeinen ganz wie Markus 5, 21—43. Nur schickt er Vs. 42 die Angabe voraus, dass das Mädchen zwölf Jahre alt war, und ganz neu ist bei ihm die Bemerkung, dass es die einzige Tochter war, vgl. 7, 12. Nach dem herkömmlichen Text, auf welchen *Baur* trotz *Lachmann* und *Tischendorf* die zuerst von dem sächsischen Anonymus gewagte Behauptung einer sehr ungünstigen Darstellung der Hauptapostel stützt, werden Luk. 8, 53 f. allerdings auch Petrus, Jakobus und Johannes mit dem Haufen der Klagenden hinausgetrieben, zu denjenigen gerechnet, welche Jesu Aussage, das Mädchen schlafe nur, verlachen. Da aber Vs. 54 die Worte ἐκβαλὼν ἔξω πάντας καὶ ebenso gut erst eine spätere Textverbesserung nach Markus, als in einigen Handschriften getilgt sein können: so lässt

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 466.

sich hierüber nichts Sicheres behaupten[1]). — Da Lukas den Auftritt in Nazaret bereits 4, 16f. vorweggenommen hat, so fährt er 9, 1—6 mit Mark. 6, 7—15 fort, die *Aussendung der Apostel* in aller Kürze zu erzählen, wobei er jedoch die Milderung des Markus vermeidet, selbst die Führung eines Stabes verbietet und die Erlaubniss von Sandalen auslässt. Bei der Meinungsäusserung des Herodes vermeidet Lukas 9, 7—9 die bestimmte Erklärung Jesu für den auferstandenen Johannes. Herodes sagt nur: „den Johannes habe ich enthauptet; wer aber ist dieser, über welchen ich Solches höre?" Auch trachtet er, Jesum zu sehen. Nach der Rückkehr der ausgesandten Apostel lässt auch Lukas 9, 10—17 mit Mark. 6, 30—44 die *Speisung der Fünftausend* folgen. Nur sagt er nichts von der Ueberfahrt und lässt Jesum sogleich in eine wüste Gegend bei Bethsaida gehen, wohin Mark. 6, 45 erst die Rückfahrt von dem östlichen Ufer der Speisung erfolgen lässt. Erwägt man nun, dass Lukas die Ueberfahrt vermeidet, so muss man zu der Annahme geneigt werden, dass er die Speisung sogleich nach dem Bethsaida am westlichen Ufer verlegt, eben hierin aber von seinen Vorgängern abweicht, bei welchen der Schauplatz derselben das östliche Ufer ist. Auch Lukas 9, 11 lässt Jesum das Volk belehren und heilen (wie Mark. 6, 34, obgleich er die 200 Denare des Markus 6, 37 vermeidet). Nach dieser Erzählung überspringt nun aber Lukas den ganzen Abschnitt Mark. 6, 45—8, 26. Matth. 14, 22—16, 12, obwohl er wenigstens aus Matthäus an andern Orten Einiges mittheilt (vgl. Luk. 6, 39. 12, 1 mit Matth. 15, 14. 16, 6). Begreift man sehr leicht, wesshalb er keine zweite Speisung mittheilen wollte, so muss ihm auch das Uebrige, nämlich das Seewandeln, das Gespräch über das Händewaschen, die Erzählung von dem kananäischen Weibe, die Zeichenforderung, mehr oder weniger gleichgültig gewesen sein, so dass er über alles dieses hinweggeht. Erst das Bekenntniss des Petrus hatte für Lukas eine höhere Bedeutung.

7. Vom Bekenntniss des Petrus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit 9, 18—50.

Mit C. 9, 18f. schliesst Lukas sich wieder an den Gang seiner Vorgänger an, obwohl er immerfort möglichst nach Kürze strebt. Nach seiner Gewohnheit lässt er 9, 18 Jesum wieder allein beten (vgl. 5, 16. 6, 12), ehe er das *Bekenntniss* seiner Messiaswürde durch *Petrus* mittheilt. Hatte schon Markus die ehrenvolle Seligpreisung dieses Apostels ausgelassen, so fehlt dieselbe auch bei dem paulinischen Lukas. Zugleich fehlt hier aber auch der von Markus 8, 33 noch beibehaltene harte Tadel der irdischen Gesinnung dieses Apostels, welcher sich vor dem zukünftigen Leiden des Messias entsetzt. Nicht an die Jünger (Matth. 16, 24), sondern „an Alle" lässt Lukas 9, 23 die folgende Rede über die Selbstverleugnung der Nachfolger Jesu gerichtet werden. Dieser Ausdruck wird nur aus Mark. 8, 34 verständlich,

1) Ist der herkömmliche Text richtig, so hat *Baur* allerdings volles Recht, seine Ansicht von der Stelle auch gegen *Köstlin* a. a. O. S. 196 zu verfechten (Christenth. d. drei ersten Jahrhh. S. 71).

wo Jesus ausdrücklich das Volk mit den Jüngern herbeiruft (καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς). In der Rede selbst ist nur das καθ' ἡμέραν Vs. 23 bezeichnend, was Lukas zu dem Kreuztragen hinzufügt. In der Versicherung Vs. 27, dass einige von den Anwesenden die βασιλεία τοῦ θεοῦ noch erleben werden, schliesst sich Lukas ganz an Mark. 9, 1 an. *Die Verklärung Jesu* lässt unser Evangelist nicht mit Matth. 17, 1. Mark. 9, 2 sechs, sondern acht Tage nach dem Bekenntniss des Petrus geschehen (Luk. 9, 28). Ein Gebet Jesu auf dem Berge bildet auch hier die Einleitung (wie 9, 18). Nur Lukas deutet 9, 37 bestimmt an, dass die Verklärung bei Nacht geschehen war, wie *Meyer* mit Recht bemerkt hat. Daher sind die drei Hauptapostel bei unserm Evangelisten schlaftrunken (Vs. 32). Die Verklärung Jesu Vs. 29 geschieht nicht mehr vor ihren Augen (Matth. 17, 2. Mark. 9, 2 ἔμπροσθεν αὐτῶν), Moses und Elias erscheinen in ihrer Herrlichkeit und reden mit Jesu, wie nur Lukas 9, 31 bezeichnend sagt, über sein künftiges Lebensende in Jerusalem, ohne zuerst von den schlafenden Jüngern bemerkt zu werden. Erst als Petrus und die beiden andern Jünger erwachen, sehen sie die Herrlichkeit Jesu und die beiden Männer, welche mit ihm reden (Vs. 32). Und erst als diese sich von Jesu trennen, ruft Petrus aus: „Meister, es ist schön, dass wir hier sind, lass' uns drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses und eine für Elias.“ Wird dieser Ausruf von dem petrinischen Markus 9, 6 durch die Bemerkung entschuldigt, Petrus habe nicht gewusst, was er sagte, weil er die Bestürztheit der Jünger theilte, so lässt Lukas höchst bezeichnend die Entschuldigung hinwegfallen und behält nur die Unwissenheit des Petrus über seine Rede bei, so dass das Unpassende derselben ohne alle Entschuldigung preisgegeben wird. Der Irrthum des Petrus besteht eben darin, dass er immer noch von der Nothwendigkeit des Leidens Jesu (Vs. 31) keine Ahnung hat, welche es ohne Weiteres verbietet, den Moses und Elias in bleibender Gemeinschaft mit Jesu zu fesseln. Erst als dieselben in die beschattende Wolke eintreten, gerathen die Jünger bei Lukas in Furcht (Vs. 34), so dass die Stellung, welche hier der Bestürzung gegeben wird, in der Mitte steht zwischen dem Bericht des Markus, wo die Furcht von vorn herein da ist, und dem Bericht des Matthäus, wo dieselbe, offenbar am passendsten, erst nach der Himmelsstimme eintritt (17, 6). Mit der Himmelsstimme verschwindet bei Lukas die Erscheinung, und es folgt hier nur noch die Bemerkung, dass die drei Jünger über den Vorgang schwiegen. Das weitere Gespräch Jesu mit den Jüngern über Elias und das Leiden des Menschensohns musste wegfallen, weil schon Moses und Elias über den bevorstehenden Tod in Jerusalem geredet hatten. Nirgends ist die letzte Stellung des Lukas unter den Synoptikern so klar als hier. Steht der Bericht des Lukas dem des Matthäus in jeder Hinsicht am fernsten, so bildet hier Markus das nothwendige Mittelglied, namentlich für die Unwissenheit, mit welcher Petrus redete und für die Verrückung der Furcht der Jünger von ihrer ursprünglichen Stelle. Der Schlaf der Jünger und die Nächtlichkeit des Vorgangs sind leicht aus dem ἐγέρθητε Matth. 17, 7 abzuleiten, was sich nach seinem wahren

Sinn nur auf die Aufrichtung der niedergefallenen Jünger bezieht. Mag nun der Schlaf der Jünger im Sinne des Lukas ihre geistige Schwäche bildlich bezeichnen sollen oder nicht: in jedem Falle ist das Reden des Petrus ohne klares Bewusstsein ein ungünstiger Zug. Erst am nächsten Tage kommt Jesus mit den drei Jüngern Luk. 9, 37 vom Berge herab, und durch die Begegnung eines Volkshaufens wird *die Heilung des Mondsüchtigen* eingeleitet. Daneben finden wir auch Luk. 9, 40 noch die ursprüngliche Veranlassung, das Unvermögen der Jünger, den Mondsüchtigen zu heilen. Und der Tadel des ungläubigen und verkehrten Geschlechts (Vs. 41) bezieht sich um so mehr auf die Jünger, je weniger ihr Unvermögen in der besondern Bösartigkeit des Dämon (Matth. 17, 21. Mark. 9, 29) eine Entschuldigung findet. Den Mondsüchtigen hat Lukas auch hier (9, 38 vgl. 7, 12. 8, 42) zu dem einzigen Sohn des um Hülfe bittenden Vaters gemacht. — Bei der zweiten Vorherverkündigung des Leidens hebt Lukas 9, 45 noch ausdrücklich hervor, dass das Wort vor den Jüngern verborgen war. Dringen die Zwölf also noch immer so wenig in die Nothwendigkeit des Leidens für den Messias ein, so erscheinen sie endlich auch in dem *Rangstreit* 9, 46f. noch fern von der ächten evangelischen Demuth. Jesus durchschaut ihren Gedanken, wer von ihnen wohl der Grösste sei; anstatt aber, wie bei Markus 9, 35 ihrem Ehrgeiz zunächst mit der Zusicherung entgegenzutreten, dass man die wahre Grösse durch Selbsterniedrigung erreicht, und dann an dem Beispiel eines Kindes die Pflicht darzustellen, das Höchste, das Verhältniss zu Jesu, auch in den Geringsten zu achten (Mark. 9, 37), stellt Lukas, gewiss nicht zum Zeichen böherer Ursprünglichkeit, das Letzte voran. Bei ihm 9, 47. 48 zeigt Jesus also den ehrgeizigen Jüngern an einem Kinde, dass man auch in ihm das höchste Verhältniss anerkennen, ja die Kleinsten am höchsten achten soll. Läuft die Darstellung des Kindes aber in die Ermahnung aus, dass der Geringste und Demüthigste in der That der Grösste ist, so schliesst sich das unduldsame Verfahren des Johannes gegen Jemand, der ausser Zusammenhang mit den Aposteln stand und im Namen Christi Teufel austrieb, bei Luk. 9, 49. 50 nicht mehr so passend an, wie bei Markus 9, 38—40, wo dieses Stück offenbar in reiner Ursprünglichkeit vorliegt. Lukas hat es wesentlich verkürzt, indem er die Bemerkung auslässt, dass Jeder, der im Namen Christi Wunder thut, ihn nicht so bald schmähen wird. Aber während er das bei Markus Folgende, die Rede von den Aergernissen, ganz auslässt, schliesst er mit dieser Unduldsamkeit eines der Zwölfapostel und mit der Mahnung Jesu an die Jünger, Jeden, der nicht ihr Gegner ist, als ihnen verbündet anzusehen, bedeutungsvoll die auf Galiläa beschränkte Wirksamkeit Jesu ab.

In dem ganzen Abschnitt über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa lässt sich die Benutzung des Matthäus und des Markus gar nicht verkennen. Sind die beiden ältern synoptischen Evangelien offenbar die Hauptquellen des Lukas gewesen, neben welchen höchstens Einzelnes, wie die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17, allenfalls aus andern Quellenschriften geschöpft sein könnte: so hat doch Lukas auch

dem von seinen Vorgängern Aufgenommenen so sehr das Gepräge seines eigenthümlichen Paulinismus aufgedrückt, dass seine Darstellung auch als ein für sich bestehendes, eigenthümliches Ganzes aufgefasst werden muss. Nachdem Jesus durch standhaftes Bestehen der Versuchungen des Teufels diesen Gegner überwunden und sich für sein öffentliches Auftreten das Feld gebahnt hat, wird er überall in Galiläa wegen seiner Lehre gepriesen, nur nicht in seiner Vaterstadt Nazaret, wo er die Erwartung glänzender Wunderthaten mit Hinweisung auf Beispiele göttlicher Wohlthaten gegen ferner stehende Nicht-Israeliten von vorn herein abweist und nur durch ein Wunder der hervorgerufenen Erbitterung entgeht. Dagegen ist es das ihm ferner stehende Kapernaum, wo sein in Lehre und Wunder mächtiges Wort die bereitwilligste Anerkennung findet, so dass Jesus sich nur mit Mühe entziehen kann, um auch anderswo in Galiläa zu predigen. In diesem Lehrberuf gewinnt er am galiläischen See den Simon und andre Jünger, denen ein wunderbarer Fischzug die Wunder des Menschenfischens vorbildet. Der Volksruhm Jesu steigt gegen seinen Willen immer mehr, so dass er sich in die Wüste zurückzieht. Indessen tritt der Gegensatz Jesu und des jüdischen Wesens in einer Reihe von Erscheinungen immer mehr hervor. Befestigt Jesus auch andrerseits seinen Jüngerkreis durch Ernennung der zwölf Apostel und durch die sittliche Belehrung des empfänglichen Volks, findet er auch bei einem heidnischen Hauptmann mehr Glauben, als je in Israel, und durch eine Todtenauferweckung die Anerkennung eines grossen Propheten, auf welchen das ganze jüdische Volk seine Aufmerksamkeit richtet: so erreicht doch der Menschensohn in Galiläa nur vereinzelte Anerkennung (7, 34). Und zwar zeigt die Salbung des Weibes, dass ihm nicht das gesetzesstrenge Pharisäerthum, sondern das tiefe Schuldbewusstsein einer Sünderin mit Liebe entgegenkommt. Darauf scheinen auch die dienenden Weiber hinzuweisen. In den folgenden Abschnitten ist nur die an die Apostel gerichtete Warnung 8, 16 f., mit dem Licht der Erkenntniss nicht zurückzuhalten (möglicher Weise auch die Austreibung der Apostel 8, 54) für Lukas bezeichnend, ferner bei der Verklärung die Schlaftrunkenheit der Apostel und die bewusstlose Rede des Petrus (9, 32. 33). Hier verschärft Lukas die ungünstige Darstellung der Zwölfapostel, die ihm bei dem Tadel über das ungläubige und verkehrte Geschlecht (9, 41), dem Nichtverständniss der Verkündigung des Leidens (9, 45), dem Rangstreit (9, 46) und der Unduldsamkeit des Johannes (9, 49) schon von Matthäus und Markus vorgezeichnet war. Ist also der Erfolg Jesu auf rein jüdischem Gebiete im Allgemeinen so gering, und sind selbst die Apostel so wenig über die judaistische Befangenheit hinausgekommen: so kann die ganze galiläische Wirksamkeit bei Lukas nur die Vorbereitung für einen andern, nicht mehr rein jüdischen Wirkungskreis und für das Eintreten entschiedenerer Verkündiger des Evangelium sein. In diesem innern Zusammenhang schliesst sich nun die Reise Jesu durch Samarien und die Erwählung der siebenzig Jünger an.

C. Die Reise nach Jerusalem 9, 51 — 19, 28.

Hatte Lukas schon in dem Vorhergehenden nach dem Vorgang der beiden ältern Synoptiker wiederholt auf die Nähe des Leidens Jesu hingewiesen (9, 22. 31. 44), so lässt er nun die Tage seiner Aufnahme in den Himmel schon erfüllt werden und Jesum die Richtung zur Reise nach Jerusalem einschlagen. Es ist hiermit nur die schon von Matth. 19, 1, Mark. 10, 1 mitgetheilte Reise nach Jerusalem bezeichnet. Das Eigene ist aber, dass diese Reise sich bei Lukas so in die Länge zieht und so langsam durch die Grenze von Samarien und Galiläa (17, 11) hindurchgeht, dass sie zu einem besondern Haupttheil unsers Evangelium erweitert worden ist, in welchem sich der paulinische Gedankenreichthum des Evangelisten am meisten darstellt. Lukas geht ja von 9, 51 bis 18, 14, obwohl er sich hier und da Bestandtheile des Matthäus und Markus aneignet, seinen eigenthümlichen Gang, bis er 18, 15 — 19, 28 wieder mehr seinen Vorgängern (Matth. 19, 13 — 20, 34, Mark. 10, 13 — 52) folgt. Die Hauptfrage ist hier, wie weit sich in diesem Abschnitt nach Anordnung und Inhalt die freie Thätigkeit des Evangelisten erstreckt, und wie weit er bereits vorgefundene Bestandtheile aufgenommen hat. Zur Entscheidung muss man sich auch hier vor Allem an die innere Anlage dieses Abschnitts halten, von welcher sich von selbst der vorgefundene Stoff älterer Bestandtheile lostrennt.

1. Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums 9, 51 — 11, 13.

Der Reisebericht beginnt mit einer wohl durchgeführten, planvollen Anordnung, da er uns zuerst in mehrfacher Hinsicht das Neue und Eigenthümliche des Evangelium vorführt, welches äusserlich und innerlich die Schranken des Judenthums durchbricht. Eine solche Befreiung des Christenthums von seinen judaistischen Schranken stellt der paulinische Evangelist aber unverkennbar als ein Hinausgehen über den Standpunct der Zwölfapostel dar, welche so eben durch ihren Rangstreit und durch die Unduldsamkeit, deren Wortführer Johannes war, den Beweis gegeben hatten, dass sie sich zu einer reinern und freiern Fassung des Evangelium nicht erheben konnten. Die eigenthümliche Erzählung von dem Zorneifer der beiden Söhne des Zebedäus, welche unsern Abschnitt eröffnet (9, 52 — 55), giebt hierfür einen neuen Beleg. Zwei ausgezeichnete Zwölfapostel, Jakobus und Johannes, bitten ja, als ein samaritischer Flecken die Aufnahme der Reisenden verweigert, um die Erlaubniss, wie Elias (2 Kön. 1, 10 f.), Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter fallen zu lassen. Sie bewähren hierin den Mark. 3, 17 mitgetheilten Beinamen der Donnersöhne, und es ist für Lukas gewiss bezeichnend, dass er gerade bei dem Hinausschreiten Jesu über die Grenzen des jüdischen Gebiets zwei Häupter des Apostelkreises den Beweis geben lässt, wie wenig sie über die Schranken des Judenthums hinauskommen konnten [1]). In

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 437 f., welcher diesen Abschnitt überhaupt sehr richtig aufgefasst hat.

diesem engherzigen, nur an die Interessen des Judenthums gebundenen Partikularismus, sagt *Baur* mit Recht, konnten die Urapostel auch die Kraft und Entschiedenheit nicht haben, welche das Folgende (9, 56—62) von den Jüngern Jesu verlangt, um in seiner Nachfolge Alles hinter sich zurückzulassen und ohne rückwärts zu sehen sich nur zum Dienst für das Reich Gottes geschickt zu machen. Es ist daher keineswegs zufällig, dass Lukas gerade hier die Erzählung des Matthäus 8, 19—22 von Jemand, der sich zur Nachfolge anbietet, und einem Andern, den Jesus zur Nachfolge auffordert, mittheilt, ja noch einen dritten Fall dieser Art hinzufügt. Da der Apostelkreis bei Lukas längst abgeschlossen ist, so werden wir hier schon auf die Bildung eines neuen, von den Zwölfaposteln verschiedenen Jüngerkreises hingewiesen. Es sind also bei Lukas andre Jünger als die Apostel, denen Jesus an seiner eigenen Obdachlosigkeit die Beschwerden der Nachfolge vorhält, welche er auffordert, unbekümmert um die geistig Todten, die sich unter einander begraben mögen, das Reich Gottes zu verkündigen, oder wie wir nur hier erfahren, ohne Rückblick auf ihre häuslichen Verhältnisse den Pflug des Gottesreichs in die Hand zu nehmen. Je weniger die Zwölfapostel, wie das Vorhergehende lehrt, den strengern Anforderungen des evangelischen Berufs genügt haben, desto sichtlicher wird hier ein neuer Jüngerkreis eingeleitet, von welchem ein entschiedener Bruch mit den alten Lebensverhältnissen, eine reinere Durchführung des evangelischen Berufs zu erwarten ist.

Der neue Jüngerkreis wird uns sogleich 10, 1—24 in der Bezeichnung und Aussendung von *andern* siebenzig Jüngern vorgeführt, welche nun gleichfalls paarweise voraufgeschickt werden. Sie werden daher bei dem Antritt ihres Berufs um so feierlicher angeredet und um so ausführlicher angewiesen, als die Aussendung der Zwölf bei Markus 6, 7 f. und Lukas 9, 1 f. dürftig genug ausgefallen ist. So Manches, was bei Matthäus 9, 37—10, 42 in der ehrenvollsten Weise den Zwölf gesagt war, wird hier auf die Siebenzig übertragen. Sie sind die eigentlichen Arbeiter für die grosse Ernte (Matth. 9, 37. 38), die Schafe, welche unter Wölfe geschickt werden (Matth. 10, 16). Auch sie sollen weder Tasche, noch Ranzen, noch Schuhe tragen [1]) und auf ihrem Wege Niemand grüssen. In jedes Haus sollen sie mit dem Friedensgruss eintreten (Vs. 5. 6 vgl. Matth. 10, 12. 13). Und wenn sie in dem Hause bleiben, so sollen sie essen und trinken, was man ihnen bietet, da der Arbeiter seines Lohnes werth ist, auch nicht von einem Hause in das andre gehen, die Kranken heilen und Alles essen, was man ihnen vorsetzt [2]). Der eigentliche Gegenstand ihrer

1) Vs. 4 vgl. 9, 3. Matth. 10, 9. 10. Die Siebenzig sollen auch hierin den Zwölfaposteln ganz gleich stehen. Merkwürdig ist es, dass Luk. 22, 35 mehr mit Anschluss an unsre Stelle, als an 9, 3, zu den Zwölf gesagt wird: ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων.

2) Vs. 7. 8 ist im Vergleich mit 9, 4, Matth. 10, 10. 11 das Gebot neu, Alles, was vorgesetzt wird, zu geniessen. Mit Recht haben der sächsische Anonymus S. 83 und *Baur* a. a. O. S. 441 die Uebereinstimmung dieses Gebots mit den Grundsätzen des Paulus 1 Kor. 9, 7 f. 10, 27 f. hervorgehoben. Die Siebenzig sollen sich auch in Speise und Trank über die jüdische Engherzigkeit hinwegsetzen.

Verkündigung ist die Nähe des Gottesreichs (Matth. 10, 7), was Lukas nur den Siebenzig, nicht den Zwölf aufgetragen werden lässt. Wenn die Siebenzig aber in einer Stadt keine Aufnahme finden, so sollen sie gleich den Zwölf (9, 5. Matth. 10, 14 f.) auf der Strasse verkündigen, dass sie den Staub der Stadt von ihren Füssen abschütteln werden, und die Nähe des Gottesreichs noch einmal betheuern. Einer solchen Stadt wird es am jüngsten Tage schlimmer ergehen als Sodom (Vs. 12). Wo haben wir nun diesen Gegensatz gegen die Boten des Evangelium hauptsächlich zu suchen? Das Folgende lässt uns darüber gar nicht im Zweifel, dass die Drohung gegen die ungläubigen Städte besonders den jüdischen Städten gilt. Es folgt hier ja Vs. 13 — 15 unmittelbar der Weheruf über Chorazim, Bethsaida und Kapernaum, welche Städte trotz so vieler Wunder nicht Busse gethan hatten (Matth. 11, 20 — 24). Diese jüdischen Städte sind also die rechten Beispiele des Unglaubens an das Evangelium. Aber die rechten Boten desselben sind die Siebenzig, welche Jesus anstatt seiner selbst aussendet, so dass, wer auf sie hört oder sie verwirft, auf ihn selbst hört oder ihn selbst verwirft (Vs. 16). Diese in jeder Hinsicht so ausgezeichneten Boten des Christenthums auf ausserjüdischem Gebiete kehren alsbald auch mit einem ganz andern Erfolge zurück, als die Zwölfapostel (9, 10). Freudig rufen sie sogleich aus: „Herr, auch die Dämonen sind uns untergeben in deinem Namen" (10, 17). Mit solchem Jubel heben sie diese Obmacht über die Dämonen hervor, weil sie in dieser Hinsicht den Zwölfaposteln ganz gleich stehen (vgl. 9, 1), weil sie die Macht der Teufelaustreibung ausüben, deren Recht der Apostel Johannes noch kurz vorher auf den engern Verband der Zwölfapostel beschränken wollte (9, 49. 50). Daher die Freude dieser Boten, welche ausserhalb des urapostolischen Verbandes stehen, dass auch ihre Predigt durch wunderbare Erfolge beglaubigt ward. Diese Obmacht über die Dämonenwelt, welche bei den Siebenzig auch ohne eine ausdrückliche Vollmacht thatsächlich hervorgetreten ist, wird nun nachträglich feierlich von Jesu bestätigt. Jesus hat ja gesehen, wie der Satan gleich einem Blitze vom Himmel fiel, also schon jetzt mit besondrer Anstrengung auf der Erde wirkt[1]). Daher giebt er den Siebenzig die Macht, über Schlangen und Skorpionen zu gehen und auf die ganze Macht des bösen Feindes ohne Beschädigung zu treten (10, 18. 19). Allein selbst dieser hohe Vorzug, in welchem die Ebenbürtigkeit der Siebenzig mit den Uraposteln enthalten ist, soll noch nicht der eigentliche Gegenstand ihrer Freude sein. Nicht über

1) Mit der Nähe des Leidens Jesu (9, 51) ist also der Zeitpunct gekommen, dass der aus dem Felde geschlagene Teufel auf's Neue seine Macht entfaltet (vgl. 4, 13). Ferner ist in dem paulinischen Evangelium schon jetzt der Sturz des Teufels aus dem Himmel erfüllt, welchen die judenchristliche Apokalypse 12, 9 erst kurz vor dem jüngsten Tage in Aussicht stellt. Schon zu Lebzeiten Jesu beginnt der Entscheidungskampf mit den Mächten der Dämonenwelt, und die Bekämpfung dieser Mächte, die gewiss in einer nähern Beziehung zu den Göttern der Heiden stehen, ist namentlich der Beruf der ausserhalb des Judenthums wirkenden Siebenzig. Ueber das Blitzartige in dem Herabfallen des Teufels verweise ich auf meine clem. Recogn. u. Hom. S. 244. 334, Krit. Untersuch. üb. die Evv. Justin's S. 169 Anm.

diese immer noch äusserliche Macht, sondern darüber sollen sie sich freuen, dass ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sind [1]). Dieses allgemein christliche Bürgerrecht ist das Höchste, was über alle äussern Vorzüge schlechthin hinausgeht. Hat sich nun also durch die Sendung der Siebenzig ausserhalb des reinen Judenthums ein weites Gebiet für das Evangelium eröffnet, so schliesst Lukas gerade hier die Danksagung Matth. 11, 25—27 über die den Weisen und Verständigen versagte, den Kindern ertheilte Offenbarung der höchsten Wahrheit an. Hebt sich diese Danksagung Jesu bei Matthäus als die lichte Seite seiner Wirksamkeit aus dem dunkeln Grunde seiner überwiegenden Verwerfung hervor, dankt Jesus dort mit Hinblick auf die vereinzelten Kinder der Weisheit unter einem launigen und unbussfertigen Geschlecht, auf die Kinder an Verstand, welche für die göttliche Weisheit empfänglich waren: so ist der Grundton bei Lukas weit mehr ein freudiger, ein „Jubeln im heiligen Geiste", welches sich bei der überwiegenden Unempfänglichkeit des jüdischen Volks nur auf die durch die Siebenzig eröffnete ausserjüdische Verbreitung des Evangelium beziehen kann. Sind also die Weisen und Verständigen in diesem Zusammenhang die in religiöser Erkenntniss höher stehenden Juden, so müssen die Kinder an Einsicht und Erkenntniss Nicht-Juden bedeuten. In diesem, auch hier der natürlichen Erwartung zuwider laufenden Erfolge erkennt Jesus die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses. Mit Hinblick auf diese Anfänge einer christlichen Gemeinde ausserhalb des Judenthums ist er sich seiner Alles umfassenden, vom Vater übertragenen messianischen Macht schon bewusst. Und mit Rücksicht auf jenes verborgene Walten des Vaters fügt er hinzu, dass Niemand den Vater erkannt hat, als der Sohn, wie andrerseits den Sohn Niemand erkannt hat, als der Vater, und wem ihn der Sohn geoffenbart hat, d. h. die schon vorhandenen Glieder der messianischen Gemeinde [2]). Es ist höchst bezeichnend für Lukas, dass Jesus ge-

1) Vs. 20 vgl. Philipp. 4, 3 ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. *Baur* nimmt hier eine unmittelbare Beziehung auf Offbg. Joh. 21, 14 an, nach welcher Stelle die Namen der zwölf Apostel des Lamms auf die zwölf Grundsteine der Mauer des himmlischen Jerusalem geschrieben sind (Kanon. Evv. S. 439, Christenth. d. drei ersten Jahrhh. S. 71). In diesem Falle würde auch hier nur ein auf judenchristlicher Seite den Zwölfaposteln beigelegter Vorzug auf die Siebenzig übertragen sein. Da aber die joh. Offenbarung (3, 5. 17, 8) auch bei Nicht-Aposteln ein Aufgeschriebensein im Buche des Lebens erwähnt, so bleibt man vielleicht am besten dabei stehen, dass Lukas nur dieses himmlische, allgemein christliche Bürgerrecht im Himmel vor Augen hat und als das Höchste und Wesentliche über jede persönliche Auszeichnung und Begabung stellt.

2) Auch Luk. 10, 21. 22 lautete ursprünglich anders, als in dem kanonischen Texte, nämlich: Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι καὶ εἶπεν Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· καὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (oder βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι). Diesen Text hat uns im Wesentlichen noch Marcion erhalten, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 202 f. 215 f. Der kanonische Text erweist sich hier noch deutlicher, als Matth. 11, 27, als eine spätere, antignostische Textänderung. Namentlich ist nach ἔμπροσθέν σου die Unterbre-

rade da, als sich sein Evangelium über das jüdische Gebiet hinaus zu verbreiten beginnt, das volle Bewusstsein seiner messianischen Macht und Herrlichkeit ausspricht. In derselben gehobenen Stimmung führt er Vs. 23. 24 fort, zu den Jüngern (doch wohl zu den Zwölfaposteln) allein zu reden und auch sie auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks mit den Worten Matth. 13, 16. 17 hinzuweisen. Jetzt, da die wahre messianische Gemeinde ihre allgemein menschliche Verbreitung beginnt, sind die Augen der Apostel selig zu preisen, weil sie sehen, was viele Propheten und Könige, also die Hauptpersonen der Alttestamentlichen Religion, vergebens zu sehen und zu hören begehrten. So glänzend tritt bei dem paulinischen Lukas die erste über das Judenthum hinausgehende evangelische Mission in den Vordergrund.

Es scheint fast, als wollte uns der Evangelist, nachdem er diese über das Judenthum hinausweisende Aussicht eröffnet hat, sogleich wieder zu dem Gegensatz des Christenthums und des Judenthums zurückführen. Er lässt nämlich einen Gesetzeslehrer mit der Frage auftreten, wodurch man das ewige Leben ererbe. Das ist wesentlich die Frage des Gesetzeslehrers bei Matthäus 22, 35 (vgl. Mark. 12, 28 f.) nach dem grössten Gebot in dem Gesetze. Auch Lukas legt ihr ja die Absicht der Versuchung unter. Daher verweist Jesus auch bei Lukas den Fragenden sogleich auf das Gesetz, und als der Gesetzeslehrer mit der Frage 5 Mos. 6, 5 (3 Mos. 19, 8) über die Liebe Gottes und des Nächsten antwortet, erklärt Jesus die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zum Leben (10, 25 — 27). Die Gesetzesfrage scheint somit auch bei Lukas, wenngleich auf verschiedenem Wege, zu derselben Entscheidung gelangt zu sein. Fasst Jesus bei Matthäus das ganze Gesetz nebst den Propheten in dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen, so erklärt er hier die Erfüllung dieses Gebots für hinreichend zur Seligkeit. Und doch beginnt erst hier die eigenthümliche Wendung, welche Lukas dieser Erzählung giebt. Die verfängliche Absicht des Gesetzeslehrers war dadurch vereitelt worden, dass Jesus nur den Wortlaut des Gesetzes bestätigt hatte, wodurch die angeregte Frage als eine ganz unnöthige und schon beantwortete erscheinen musste. Zu seiner eigenen Rechtfertigung fragt der Gesetzeslehrer nun weiter nach dem Begriff des Nächsten und bringt so den Hauptpunct zur Sprache, in welchem das Christenthum die Gesetzesreligion nicht bloss bestätigt, sondern wesentlich vervollkommnet. Es ist also der ächt christliche, durch keine Volksunterschiede beschränkte Begriff des Nächsten, welchen Jesus im Gegensatz gegen die jüdische Engherzigkeit durch die schöne Erzählung von dem barmherzigen Samariter ausführt (10, 29 — 37). Wie sich an dem beraubten und verwundeten Reisenden weder der Priester noch der Levit, sondern nur der mitleidige Samariter als der Nächste erwiesen hat,

chung durch καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν höchst störend, weil diese Unterbrechung sogleich Vs. 23 noch einmal vorkommt, wo sie allein passend ist. Wie kann sich Jesus in dieser Weise zweimal nach einander an die Jünger wenden? Mit Recht hält auch *Volckmar* Ev. Marcions S. 190 f. die unkanonische Textform wenigstens bei Lukas für ursprünglich.

so soll auch dem Juden nicht der Volksgenosse, sondern der Mensch als solcher als der Nächste gelten. Wenn das Evangelium durch die Aussendung der Siebenzig äusserlich die Schranken des Judenthums durchbrach, so geschieht dasselbe hier auf innerliche Weise durch Entwickelung des wahren Nächsten-Begriffes, und beide Erzählungen stehen nicht bloss äusserlich und zufällig, sondern nach einer innern Verwandtschaft neben einander.

Die folgende Erzählung von Martha und Maria ist dem Lukas 10, 38—42 ganz eigenthümlich. Jesus kommt auf seiner weitern Reise in einen Flecken, wo ihn die Martha in ihrem Hause bewirthet [1]). Als ihre Schwester Maria zu den Füssen Jesu sitzt und auf seine Rede hört, beklagt sich die geschäftige Martha, aber Jesus nimmt sich der Maria an: „Martha, Martha, du hast Sorge und Unruhe über Vieles, Eins ist Noth; Maria hat das gute Theil erwählt, welches nicht von ihr genommen werden soll". Will man hier nicht mit dem rationalistischen *Paulus* an ein einziges Gericht im Gegensatz gegen die vielen Zurichtungen der Maria denken, so muss man in dieser Erzählung mehr als ein idyllisches Familiengemälde finden [2]). Die Worte Jesu weisen von selbst auf eine höhere Bedeutung der Erzählung hin. Ist nicht die zerstreute Vielgeschäftigkeit der Martha, sondern die gesammelte Hingebung der Maria an Jesum das Eine, was noth ist, das bleibende gute Theil, so ist hiermit die gläubige Hingabe an Christus als das einzig Wahre einer dieses Mittelpuncts entbehrenden vielgeschäftigen Werkthätigkeit gegenübergestellt. Die höhere Bedeutung der Erzählung besteht also darin, dass sie an dem verschiedenen Verhalten der beiden Schwestern den Gegensatz des paulinischen Glaubenslebens und der judaistischen Werkthätigkeit sinnvoll darstellt [3]). In dieser Auffassung schliesst sich die Erzählung ganz passend an das Vorhergehende an. Steht der allgemein christliche Begriff des Nächsten, wie wir an dem barmherzigen Samariter sehen, der jüdischen Beschränkung auf die Volksgenossen gegenüber, so wird hier innerhalb des Christenthums die paulinische Glaubensgerechtigkeit gegenüber den judaistischen Gesetzeswerken vertheidigt.

Ist nun aber das Eine, was noth thut, die gläubige Hingabe an den Erlöser, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn in dem Folgenden die rechte Art und Zuversicht des *Gebets* gelehrt wird (11, 1—13). Auch dieser Abschnitt hat trotz seiner durchaus lehrhaften Bedeutung eine äusserliche geschichtliche Veranlassung, nämlich die Bitte eines Jüngers an den häufig betenden Jesus, auch seine Jünger beten zu lehren, wie es Johannes der Täufer gethan hatte. Das hierauf mitgetheilte Gebet des Herrn weicht namentlich in seiner ursprünglichen, noch bei Marcion erhaltenen Gestalt sehr wesentlich von dem Text des

1) Lukas giebt uns gar kein Recht, als den Flecken der Martha und Maria nach Joh. 11, 1 f., 12, 1 f. Bethanien bei Jerusalem anzunehmen. Wir brauchen bei Lukas vielmehr das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien gar nicht zu verlassen.

2) So noch *Hase* Leben Jesu S. 167. 4. Aufl.

3) So zuerst *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 85 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 52 f., in seiner Weise auch der sächsische Anonymus S. 88, endlich *Baur* Kanon. Evv. S. 445.

Matthäus 6, 9—13 ab: *Πάτερ, δὸς ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμά σου*[1]), *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν), καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* Der Mittelpunct dieses Gebets ist die Bitte um den heiligen Geist, welcher als die Art, wie das Reich Gottes kommt, der Bitte um die Ankunft desselben vorangestellt wird. Nur so schliesst sich das eigenthümliche Gleichniss Vs. 5—8 über den Freund, der bei Nacht durch seine Zudringlichkeit drei Brode erbittet, und die fernere Ermahnung zu dringlichem Gebet (Vs. 9—13 vgl. Matth. 7, 7—11) passend an. Es handelt sich hier nicht bloss um das tägliche Brod, um Vergebung der Sünden und Bewahrung vor Versuchung. Das Eine, um dessen willen man bei dem himmlischen Vater bitten, suchen und anklopfen soll, ist vielmehr, wie Lukas selbst Vs. 13 anstatt der „Güter" des Matthäus angiebt, der heilige Geist. Soll man aber darüber gewiss sein, dass der himmlische Vater den heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten, so muss die Bitte um denselben schlechterdings auch der Mittelpunct des vorher gelehrten Gebets gewesen sein, und der kanonische Text von Vs. 2 ist nur eine von den verschiedenen Correcturen des Lukas-Textes nach Matthäus. Mit dieser ächt christlichen und paulinischen Art des Gebets schliesst die Erzählungsreihe passend ab, welche mit der Aussendung der Siebenzig beginnt. Der Leser weiss nun, dass die Ueberschreitung der Grenzen und Schranken des Judenthums die weltgeschichtliche Bestimmung des Christenthums ist, dass alle Volksunterschiede in dem christlichen Begriff des Nächsten hinwegfallen, dass alle äussere Werkthätigkeit in der gläubigen Hingabe an den Erlöser aufgehen soll, endlich dass der Christ mit aller Inbrunst und Zuversicht um das höchste Gut des Gottesgeistes beten soll[2]).

2. Jesus im Gegensatz gegen das jüdische Wesen 11, 14—54.

Nachdem das christliche Wesen in seiner Neuheit und Eigenthümlichkeit dargestellt ist, folgt eine andre Reihe von Abschnitten,

---

1) So *Volckmar* Ev. Marcions S. 82, oder die Textform ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου πρὸς ἡμᾶς (vgl. meine Krit. Untersuch. üb. d. Evv. Justin's S. 416) oder τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καθαρισάτω ἡμᾶς (*Baur* Markusev. S. 207). Noch bei Gregor v. Nyssa und Maximus finden wir die LA. ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Es ist eine blosse Behauptung *Bunsen's* (Hippolytus II, S. 181), dass die Entstehung dieser LA. nur aus einem liturgischen Gebrauch des Herrengebets zu erklären sei. Wir haben hier weder einen äussern noch einen innern Grund, das kanonische ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου vorzuziehen. Vgl. meine angeführte Schrift S. 470 und Theol. Jahrb. 1853, S. 222 f., *Volckmar* Ev. Marcions S. 196 f., auch den sächsischen Anonymus S. 90 f. Inwiefern die marcionische LA. eine Störung der harmonischen Gliederung des Gebets sein soll (*Hase* Leben Jesu S. 122), ist mir nicht klar.

2) Es ist sicher eine Annäherung an das Richtige, wenn *Volckmar* (Ev. Marcions S. 255) von dem Abschnitt Luk. 10, 25—11, 12 bemerkt, es werde hier die paulinische Trias von Liebe, Glauben, Hoffnung vorgeführt.

welche uns besonders den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen in seiner ganzen Schärfe vorführt. In dieser Absicht knüpft Lukas an die Austreibung eines Dämon der Stummheit an, welche schon bei Matthäus 9, 32—34 (ohne die Matth. 12, 22 hinzukommende Blindheit) die Schmähung eines Bündnisses mit dem Obersten der Teufel zur Folge hat. Aber Lukas verschmilzt die doppelte Erzählung dieser Schmähung bei Matthäus, indem er auch die Zeichenforderung Matth. 12, 38 f. 16, 1 sogleich herbeizieht (11, 14—36). Jesus treibt einen stummen Teufel aus, nach der Austreibung redet der Stumme, das Volk verwundert sich. Aber Einige sagen, Jesus treibe durch den Obersten der Teufel Beelzebul die Teufel aus (Vs. 14. 15 fast wörtlich wie Matth. 9, 32—34). Andre fordern zur Versuchung ein Zeichen vom Himmel (wie Matth. 16, 1). Jesus erkennt die Gedanken der Leute und redet zu ihnen Vs. 17—23, was wir Matth. 12, 24—30 lesen. Es fehlen hier auch nicht die von Markus 3, 26 übergangenen Worte Matth. 12, 27 f. über die jüdischen Teufelaustreiber. Namentlich ist der Ausspruch von dem Starken, den ein noch Stärkerer bewältigt, bei Lukas 11, 31. 32 eigenthümlich umgebildet. Nur Lukas hebt ja den Frieden hervor, in welchem der starke Gewaffnete sein Gehöft bewacht, bis ein noch Stärkerer ihn besiegt, seiner Rüstung beraubt, seine Beute vertheilt, bis also an die Stelle jenes Friedens ein erklärter Kriegszustand tritt, in welchem Jeder, der nicht Freund ist, als Feind gilt. Gerade das Judenthum, innerhalb dessen alles dieses vorgeht, stand also unter der ungestörten Herrschaft des Dämonenreichs, bis Jesus als der Stärkere diesen Frieden störte. In diesem Zusammenhang kann sich auch der Ausspruch Matth. 12, 43—45 über die siebenfach verstärkte Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen nur auf das jüdische Volk beziehen, von welchem die Schmähung ausgegangen war. Im Ganzen ist dasselbe unverbesserlich der Herrschaft der Dämonen verfallen; aber doch ist es nicht so völlig verdorben, dass nicht auch eine bessere Aeusserung aus ihm hervorginge. Eigenthümlich lässt hier Lukas Vs. 27. 28 ein Weib den Schooss selig preisen, der Jesum getragen, und die Brüste, die er gesogen, und ganz ähnlich wie 8, 21 lenkt Jesus die Seligpreisung auf die Hörer und Beobachter des Gottesworts hinüber (vgl. Matth. 12, 46 f.). Weiter antwortet Jesus auch auf die Zeichenforderung, und zwar zunächst Vs. 29—32 ganz wie Matth. 12, 38—42 mit der Hinweisung auf das Zeichen des Propheten Jonas und auf das künftige Gericht. Dann lässt Lukas aber in eigenthümlicher Umbildung noch Sprüche aus der Bergrede Matth. 5, 15. 6, 22. 23 folgen, über deren Sinn und Zusammenhang die Ausleger bis jetzt sehr im Unklaren geblieben sind. Fasst man diese Verse im Zusammenhang mit der Verweigerung des geforderten Zeichens auf, so sagen sie ganz einfach, dass Jesus ein solches Zeichen gar nicht zu geben braucht. Er verbirgt ja sein Licht nicht, sondern lässt es offen leuchten, damit alle Hinzutretenden das Licht sehen mögen. Dieses Sehen ist geistiger Art, und so kommt es nur da zu Stande, wo das innere Licht unversehrt geblieben ist (Vs. 34). Da also die geistig Blinden auch in dem hellsten Lichte nicht sehen, so soll man vor Allem darauf achten, dass

das innere Licht nicht Finsterniss ist (Vs. 35). In diesem Sinne soll der eigene Leib des Menschen ganz licht sein [1]), wie wenn das Licht mit seinem Blitze Jemand erleuchtet (Vs. 36). Je einfacher diese Erklärung ist, desto deutlicher lässt sie auch die antijüdische Wendung dieses ganzen Abschnitts hervortreten. Die Zeichenforderung der Juden ist in der That, da das helle Licht Jesu schon leuchtet, ein Zeichen ihrer innern Blindheit, wie die Schmähung eines Bündnisses mit Beelzebul in der That nur ein Zeugniss von der unvertilgbaren Herrschaft der bei den Juden recht eigentlich eingebürgerten Dämonen ist. — Auch der folgende Abschnitt 11, 37—54 führt uns in diesem Gegensatz gegen das jüdische Wesen weiter. Jesus wird von einem Pharisäer zum Frühstück geladen und erregt hier dadurch Anstoss, dass er sich nicht vorher badet (vgl. Mark. 7, 2 f.). Hierdurch wird eine Rede Jesu veranlasst, welche nur eine eigenthümliche Verarbeitung und Abkürzung der grossen Rede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer Matth. Cap. 23 ist. Das Eigenthümliche ist nur, dass Lukas die Weherufe über die Pharisäer von denen über die Schriftgelehrten, die er ganz bezeichnend Gesetzeslehrer nennt, bestimmt unterscheidet. Den Pharisäern gilt der Tadel, dass sie nur äusserlich rein, innerlich unrein sind, dass ihnen, wie Lukas zu Matth. 23, 25. 26 hinzufügt, innerlich die Barmherzigkeit fehlt. Auf sie bezieht sich der Weheruf, dass sie das Zehnten genau festhalten, aber das Gericht und die Liebe Gottes vernachlässigen (vgl. Matth. 23, 6. 27). Ist somit Alles, was die Pharisäer in einem besonders ungünstigen Lichte erscheinen lässt, aus Matth. Cap. 23 aufgenommen, so fühlt sich auch ein Gesetzeslehrer getroffen und veranlasst ähnliche Weherufe über die Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrten (11, 46—52). Sie bürden den Menschen schwere Lasten auf, bauen die Gräber derselben Propheten, welche durch ihre Väter getödtet wurden, und billigen gleichwohl die Handlungsweise ihrer Vorfahren durch die That. Desshalb hat die Weisheit Gottes zu ihnen geredet, sie wolle Propheten und Apostel zu ihnen senden, welche von ihnen den Tod erleiden werden, damit das vergossene Blut aller Propheten von Abel bis zu Zacharias von diesem Geschlechte gefordert werde [2]). Wehe ihnen, dass sie den Schlüssel

1) Der Ausdruck ὅλον τὸ σῶμά σου hatte schon bei Matth. 6, 22. 23 eine höhere Beziehung auf die ganze Persönlichkeit, welche auch das Geistige in sich schliesst. Er war schon hier, was er noch mehr bei Lukas ist, das sinnliche Bild des Innern und Geistigen.

2) Vs. 49 Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν Ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους κτλ. Vergleicht man Matth. 23, 34, wo Christus sagt Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, so liegt es nahe, die Weisheit Gottes als eine Selbstbezeichnung Christi aufzufassen. So die meisten Neuern, *de Wette*, *Meyer*, der sächsische Anonymus (S. 100), *Ritschl* Ev. Marcions S. 89, der hier bei Lukas ein Citat der Schriftstelle des Matthäus annahm, *Baur* Kanon. Evv. S. 401, auch ich in meinen Krit. Unters. S. 452. Dagegen dachte *Volckmar* Ev. Marcions S. 60 nur an das Alte Testament überhaupt oder eine andre Schrift dieser Art, und *Ewald* (drei erste Evv. S. 329) hat die von *Bleek* (Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 334) gebilligte Hypothese ausgesponnen, dass hier eine verloren gegangene Schrift des 5. Jahrh. vor Chr. mit dem Titel ἡ σοφία τοῦ θεοῦ citirt werde. Nach *Köstlin*'s Meinung (a. a. O. S. 163) wollte Lukas dem Ausspruch in dieser Weise wenigstens den Schein einer ältern Weissagung

der Erkenntniss hinweggenommen haben und weder selbst eingehen noch Andern den Zutritt gestatten! Je mehr die Schriftgelehrten, wie sie *νομικοί* genannt werden, als die eigentlichen Verfechter des Gesetzes anzusehen sind, desto erklärlicher ist es, dass sie besonders scharf getadelt werden, und dass sie nun mit den Pharisäern nach einer Gelegenheit suchen, Jesum aus seinen Worten anzuklagen. So weit schreitet schon jetzt der Gegensatz Jesu und der jüdischen Volkshäupter fort.

3. Die Zukunft nach dem Tode Jesu 12, 1 — 13, 9.

Hat schon das erste Auftreten des christlichen Princips eine solche Feindschaft der jüdischen Volksführer hervorgerufen, so muss sich diese Feindschaft auch in Zukunft nach dem Tode Jesu fortsetzen. Es ist daher ein innerer Fortschritt, wenn Jesus schon jetzt seine Jünger und das Volk auf die Zukunft nach seinem Tode hinweist, um den Jüngern das rechte Verhalten anzugeben und dem Volk das zukünftige Strafgericht vorzuhalten. Daher hält er die folgenden Lehrreden vor Myriaden von Volk, obwohl sie anfangs nur an die Jünger gerichtet sind (12, 1 — 12). Die Anweisung für das Verhalten der Jünger geht aus von dem so eben entwickelten Gegensatz. Die Jünger sollen sich vor dem Sauerteig der Pharisäer hüten, nämlich der Heuchelei (vgl. Matth. 16, 6. Mark. 8, 15). In welcher Weise sie sich aber vor der *ὑπόκρισις* hüten sollen, sieht man schon aus Vs. 2, wo in ganz andrer Weise als Matth. 10, 26 gesagt wird, dass nichts verhüllt ist, was nicht offenbar werden, noch verborgen, was nicht erkannt werden sollte. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Heuchelei und Verhüllung der Erkenntniss weist bei den Aposteln auf die Möglichkeit einer ähnlichen Zurückhaltung des Schlüssels der Erkenntniss hin, wie sie bei Lukas 11, 52 so bezeichnend an den Schriftgelehrten gerügt wurde, auf eine Scheu, die höhere christliche Einsicht mit allen ihren Folgerungen in Beziehung auf das jüdische Wesen zu verwirklichen [1]). Diese Veröffentlichung und Durchführung der christlichen Einsicht soll gleichwohl auch ohne Zuthun der unmittelbaren Jünger Jesu erfolgen. Hatte Jesus Matth. 10, 27 zu den Jüngern gesagt: „was *ich* euch in der Finsterniss sage, das saget ihr im Lichte, und was *ihr* in das Ohr gehört habt, das predigt ihr auf den Dächern", so lässt ihn Lukas Vs. 3 sagen: „was *ihr* in der Finsterniss gesagt habt, das soll im Lichte gehört werden, und was *ihr* in das Ohr geredet habt in den Gemächern, das soll gepredigt werden auf den Dächern." Als geheimgehalten bezeichnet Jesus bei Matthäus seinen eigenen Unterricht, bei Lukas die Predigt der Apostel, und diese Auffassung kann nur darin ihren Grund haben, dass unser Evangelist das Christenthum be-

geben, obwohl dieselbe gar nicht vorhanden war. Sollte die σοφία τοῦ θεοῦ nicht ganz einfach Bezeichnung des göttlichen Rathschlusses, und insofern Gottes selbst sein (vgl. 1 Kor. 2, 7)? Hierauf konnte Lukas sehr wohl durch das ἐγώ des Matthäus geführt werden. Dazu vgl. die σοφία Matth. 11, 19. Luk. 7, 35.

1) Von dem sächsischen Anonymus S. 106 wird das Richtige nur zu speciell und persönlich gefasst, als ob die ὑπόκρισις sich geradezu auf das Benehmen des Petrus in Antiochien Gal. 2, 13 bezöge.

reits in einer grossartigen Ausbreitung vor sich sah, und dass ihm in Vergleichung mit dieser Ausbreitung die einstige Thätigkeit der zwölf Apostel für die Verkündigung des Evangelium als ein „Reden im Finstern, in den Gemächern“ erschien, weil sie sich hauptsächlich auf den engen Kreis des Judenthums beschränkt hatte [1]). Es findet hier in der That die unverkennbarste Hinweisung auf die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt statt, welche nicht das Werk der Zwölfapostel gewesen ist. Es ist daher auch ein andrer Sinn als Matth. 10, 28—33, wenn Lukas hier die „Freunde“ Jesu weiter ermahnt werden lässt, ihn ohne Menschenfurcht öffentlich zu bekennen (Vs. 4—9). Sollen nun die Jünger diejenigen nicht fürchten, welche nur den Leib tödten können, und verspricht Jesus, dass der Menschensohn die ihn vor den Menschen Bekennenden oder Verleugnenden auch vor den Engeln Gottes bekennen oder verleugnen wird: so schliesst Lukas Vs. 10 in ganz andrer Wendung den Ausspruch Matth. 12, 32. Mark. 3, 29 über die Unverzeihlichkeit der Lästerung des heiligen Geistes an. Gehört derselbe ursprünglich zur Antwort auf die Lästerung des in Jesu Wundern wirksamen Gottesgeistes, so erhält er hier durch den verschiedenen Zusammenhang auch eine andre Bedeutung. Es handelt sich hier ja um die Christenverfolgungen. Während nun in diesen Verfolgungen die eigentliche Verleugnung des Menschensohns eine Verleugnung von Seiten Christi zur Folge haben wird, so kann doch das blosse *εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* noch Vergebung erhalten. Dieses Reden gegen den Menschensohn unterscheidet sich also deutlich von der eigentlichen Verleugnung; um so mehr fällt mit derselben das *βλασφημεῖν εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* zusammen, welches keine Vergebung finden kann. Eine Bezeichnung der Verleugnung Christi kann die Lästerung des heiligen Geistes aber nur insofern sein, als der heilige Geist der Messiasgeist in Christo ist; die Lästerung des Göttlichen in ihm ist die völlige Verwerfung seiner Messiaswürde [2]). Lukas hat hier aus der Rede Matth. Cap. 10 dasjenige mitgetheilt, was sich auf die öffentliche Verkündigung und Verfolgung des Christenthums bezieht. Eigenthümlich ist bei ihm die Rede Vs. 13—21, welche durch die Aufforderung Jemandes aus dem Volk

---

1) Vgl. *de Wette* zu d. St. und besonders *Köstlin* Synopt. S. 147.

2) Am nächsten kommt dem Lukas der Hirt des Hermas, welcher gleichfalls eine doppelte Verleugnung Christi in Verfolgungen kennt, eine mildere verzeihliche, indem man sich des Namens Christi schämt und den Götzen opfert, aber den Herrn nicht von Herzen verleugnet (Sim. 9, 21. 26), und eine härtere, unverzeihliche, welche nicht bloss von Herzen geschieht, sondern auch ein nefanda in Dominum loqui ist (Sim. 6, 2. 8, 6. 8. 9, 19, vgl. meine apostol. Väter S. 159 f.). Auch der bekannte Brief des Plinius an Trajan unterscheidet den Act des Opferns von dem maledicere Christo. Weiter hebt Lukas Vs. 11. 12 in Vergleichung mit Matth. 10, 19. 20 neben der Verantwortung vor den jüdischen Synedrien noch bestimmter die Verantwortung vor den römischen Staatsbehörden hervor, ὅταν δὲ προσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας. An sich können die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι zwar auch auf jüdische Staatsbehörden gehen, wie denn 23, 7 von einer ἐξουσία des Herodes die Rede ist. Aber am besten passt der Ausdruck doch auf römische Behörden, wie man aus der ἀρχὴ καὶ ἐξουσία des Pilatus 20, 20 sieht.

veranlasst wird, Jesus möge über eine Erbtheilung entscheiden. Ein solches Richten über äusseres Besitzthum (oder um mit Paulus 1 Kor. 6, 3 zu reden, über βιωτικά) lehnt Jesus ab, indem er eine nachdrückliche Warnung vor der Habsucht hinzufügt und durch das Gleichniss von einem Reichen unterstützt, welcher in seinem Wohlleben plötzlich stirbt, also die Nutzlosigkeit des ϑησαυρίζειν ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς ϑεὸν πλουτεῖν darstellt. Nach dieser Unterbrechung kehrt die Rede in einem innern Zusammenhang wieder zu einer Ermahnung der Jünger zurück, nämlich sorglos zu sein über die irdischen Güter und allein nach dem Reiche Gottes zu trachten, auf dessen Eintritt sie stets gefasst sein sollen (12, 22—40). Der Anfang (Vs. 22—31) ist nur eine Aneignung von Matth. 6, 25—33, aber der Ausspruch über das Trachten nach dem Reiche Gottes wird von Lukas Vs. 32—36 eigenthümlich ausgeführt. Die kleine Heerde der Gläubigen soll sich nicht fürchten; denn der himmlische Vater hat ihr das Reich bestimmt. Man soll die ganze Habe verkaufen und als Almosen verschenken, um sich einen unvergänglichen Schatz im Himmel zu erwerben (Vs. 33. 34, vgl. Matth. 6, 19—21). In dieser Entäusserung des irdischen Besitzes soll man der Ankunft des Herrn gewärtig sein. So seien die Lenden der Christen gegürtet, ihre Leuchter brennend, wie bei Menschen, welche die Rückkehr ihres Herrn von einer Hochzeit erwarten. Selig die Knechte, welche der Herr wachend treffen wird in der zweiten oder dritten Nachtwache! Er wird ihnen Knechtsdienste leisten. Aber der Herr wird wie ein Dieb in der Nacht zu unerwarteter Stunde kommen, so dass man seiner Ankunft stets gewärtig sein soll (Vs. 35—40, vgl. Matth. 24, 43 f.). — Bezieht sich diese Ermahnung offenbar auf alle Jünger, so lenkt Petrus als Wortführer der Zwölf Vs. 41 die Rede auf die Apostel im engern Sinne (πρὸς ἡμᾶς im Gegensatz zu πρὸς πάντας). Antwortet nun Jesus Vs. 42—46 mit dem Ausspruch Matth. 24, 45—51 über den Knecht, welcher seinen Mitknechten vorgesetzt ist, so lässt sich doch eine paulinische Wendung dieses Ausspruchs nicht verkennen. Ist es auch schwerlich so bedeutungsvoll, wie der sächsische Anonymus meint, dass Lukas nicht wie Matthäus von einem Knechte redet, welchen der Herr über sein Hauswesen gesetzt hat, sondern von einem solchen, den er über dasselbe setzen wird, so ist es doch beachtenswerth, dass Lukas Vs. 47. 48 eigenthümlich fortfährt, die Verantwortlichkeit solcher vorgesetzter Knechte, wie es zunächst die Apostel waren, auszuführen. Die grösste Schuld ladet derjenige auf sich, welcher den Willen des Herrn erkennt, aber nicht erfüllt (vgl. Vs. 2. 3), eine geringere, wer den Willen des Herrn nicht erkannt hat. Wem viel übergeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden. Gewiss eine ernste Rüge eines solchen Standpuncts, welchen Paulus Gal. 2, 13 f. als Verleugnung besserer Einsicht bezeichnet. Wo aber nicht überall eine gute, dem Willen des Herrn entsprechende Verwaltung stattfindet, da muss nothwendig ein innerer Zwiespalt zwischen den treuen und den untreuen Dienern des Herrn eintreten, wie es zwischen der judenchristlichen und der paulinischen Richtung wirklich geschah. Es wird daher wenigstens nicht allein mit Beziehung auf die Trennung gläubiger und

ungläubiger Juden, sondern gewiss auch mit Hinsicht auf innerchristliche Streitigkeiten Vs. 49 fortgefahren: „ein Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wollte ich, dass es schon brenne!“ Der einzige Weg zu dieser Feuersbrunst auf Erden ist aber der Tod Jesu, welcher schon Mark. 10, 38 als seine (Blut-) Taufe bezeichnet war. Nach der richtigen (von *de Wette* vertretenen) Erklärung von Vs. 50 spricht Jesus schon jetzt sein dringendes Verlangen nach Vollendung dieser Taufe, nach dem Tode aus. Er ist ja, wie im Wesentlichen schon Matth. 10, 34—36 gesagt war, nicht gekommen, den Frieden auf Erden zu bringen, sondern die Entzweiung selbst der nächsten Angehörigen (Vs. 51—53). — Nach diesem kraftvollen Schluss der Rede an die Jünger wendet sich Jesus 12, 54—59 an das Volk. Der künftige Erfolg des Auftretens Jesu betrifft ja, wenn er ein solches Feuer der Entzweiung ist, keineswegs die Jünger allein. Auch das noch ungläubige jüdische Volk sollte die Vorzeichen jener grossen Krisis erkennen und beherzigen. Daher lässt Lukas hier auch ohne die Veranlassung einer Zeichenforderung im Wesentlichen den Ausspruch folgen, mit welchem Jesus bei Matth. 16, 2. 3 die Heuchler abwies, welche das Antlitz des Himmels zu beurtheilen wissen, aber die jetzige Zeit nicht würdigen können. Wenn sie — fährt Lukas Vs. 57 fort — nicht von selbst das Gerechte urtheilen, so befolgen sie eben die Mahnung nicht, sich solange man auf dem Wege ist mit dem Widersacher zu versöhnen, um der unerbittlichen Strenge des Gerichts zu entgehen (12, 58. 59, vgl. Matth. 5, 25. 26). Eben dieses nahe bevorstehende Gericht wird auch in dem eigenthümlichen Abschnitt 13, 1—9 mit besondrer Beziehung auf die Juden vorgeführt. Es erfolgt eine neue Unterbrechung durch die Nachricht, dass Pilatus einige Pharisäer bei ihrem Opfer hatte tödten lassen. Davon nimmt Jesus Anlass, dem Volke zuzurufen, dass diese Leute keineswegs die sündhaftesten unter allen Galiläern gewesen waren, dass vielmehr Alle auf gleiche Weise umkommen werden, wenn sie nicht Busse thun. Auch die achtzehn, auf welche der Thurm bei der Quelle Siloah fiel, sind keineswegs die Schuldigsten unter allen Bewohnern von Jerusalem gewesen; auch diese werden vielmehr, wenn sie nicht Busse thun, auf gleiche Weise umkommen (Vs. 1—5). Daran schliesst sich Vs. 6—9 das Gleichniss von dem unfruchtbaren Feigenbaum (d. h. dem jüdischen Volke, vgl. 3, 9), welchen der Herr des Weinbergs abhauen lassen will, weil er drei Jahre hindurch nichts getragen hat. Der Weingärtner erbittet für den Baum noch eine Jahresfrist. War das Volk im Vorhergehenden auf das bald bevorstehende Strafgericht Gottes hingewiesen worden, so wird zunächst 13, 1—5 die allgemeine Ausdehnung dieses Gerichts über alle Unbussfertigen, über Alle, welche nicht von selbst das Gerechte bedenken (12, 57), dargelegt. Durch solche Strafgerichte über Einzelne, wie die Hinrichtung der opfernden Galiläer und der Einsturz des Thurms, sollen sich die Juden in ihrer Unbussfertigkeit nicht bestärken lassen, bei welchen seit alter Zeit der Glaube an die Uebereinstimmung des äussern Schicksals mit dem innern Wesen des Menschen herrschend war. Jene Ereignisse sollen vielmehr nur als mahnende Vorzeichen des künftigen Strafgerichts, als

Aufforderungen zu allgemeiner Busse gelten. In dieser Auffassung verschwindet von selbst der Schein des Fatalismus, welchen die Erzählung erregt hat [1]). Auch die Parabel führt nur den verwandten Gedanken aus, dass die Verzögerung des göttlichen Strafgerichts nur ein Aufschub für die Möglichkeit einer Besserung ist.

4. Weiterer Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen 13, 10—14, 24.

Von 9, 51 an bis zu 13, 9 ergab sich uns eine so streng durchgeführte Anlage, dass der ganze geschichtliche Stoff den stetigen Fortschritt eines innern Zusammenhangs erkennen liess. In dem gegenwärtigen Abschnitt hört diese strenge Durchführung jedenfalls auf, obwohl im Allgemeinen noch der Gegensatz gegen das jüdische Wesen vorwaltet. An der Spitze dieses Abschnitts steht eine dem Lukas eigenthümliche Sabbatheilung in einer Synagoge (13, 10—17), welche der früher (6, 6 f.) erzählten sehr ähnlich ist. Jesus heilt ein Weib von ihrer achtzehnjährigen Krankheit, und als der Synagogenvorsteher mit Anschliessung an 5 Mos. 5, 13 die Gesetzwidrigkeit eines solchen ἐργάζεσθαι am Sabbat rügt, beruft sich Jesus auf die Gewohnheit, auch am Sabbat Vieh zu tränken; um so weniger kann es verwerflich sein, eine Tochter Abrahams am Sabbat von ihrer Krankheit zu befreien. Die Gegner werden beschämt, und das Volk freut sich über die Thaten Jesu. Da Jesus also nicht bloss Feindschaft, sondern auch Anklang findet, so lässt Lukas 13, 18—21 ihn noch einige Parabeln vortragen, welche vorher (8, 1 f.) übergangen wurden, nämlich die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Matth. 13, 31—33), wie wenn er in dem empfänglichen Volke den fast unmerklichen Anfang des wachsenden und Alles durchsäuernden Gottesreichs bezeichnen wollte. Den Uebergang zu den folgenden, mehr antijudaistischen Gesprächen macht die Bemerkung 13, 22, welche wieder an 9, 56. 10, 38 anknüpft und die lange aus dem Auge gesetzte Reise Jesu in Erinnerung bringt. Jesus zog lehrend durch Städte und Flecken mit der Richtung nach Jerusalem. Der Evangelist lässt ihm nun die Frage vorgelegt werden, ob nur Wenige Erlösung finden werden. Wie wenn der Fragende nach jüdischem Vorurtheil die Erlösung des ganzen jüdischen Volks als der Nachkommenschaft Abrahams behauptet hätte, tritt Jesus in seiner Antwort 13, 24—30 gerade der judaistischen Zuversicht entgegen und eröffnet die Aussicht in die Erlösung vieler Heiden. Mit Anschluss an Matth. 7, 13 spricht er von Vielen, welche vergebens durch die enge Thür einzugehen suchen (15, 24). Diese Thür wird der Hausvater einst schliessen, und die draussen Stehenden werden sich vergebens darauf berufen, dass sie

1) Freilich enthält auch das Geschichtliche von Vs. 1—5 manche Schwierigkeiten, da Josephus von den beiden Ereignissen ganz schweigt, so dass das Fehlen von Vs. 1—9 bei Marcion die Annahme einer spätern Einschaltung in unserm Evangelium begünstigen konnte. Doch lässt sich die Ursprünglichkeit dieses Abschnitts nach *Volckmar's* gründlicher Erörterung (Ev. Marcions S. 200 f.) nicht mehr bezweifeln. Ganz abgesehen von der Geschichtlichkeit, sind Inhalt und Darstellung dem Lukas überhaupt und insbesondre diesem Zusammenhang ganz angemessen.

vor ihm gegessen und getrunken haben, dass er in ihren Strassen gelehrt hat [1]). Es sind hiermit deutlich die jüdischen Zeit- und Volksgenossen gezeichnet, welche Jesus einst von sich abweisen wird, zwar nicht als Thäter der *ἀνομία* (Matth. 7, 23), wohl aber, wie der antinomistische Lukas sehr geschickt den ursprünglich antipaulinischen Ausspruch in das Gegentheil umwendet, als Thäter der *ἀδικία*. Ihnen gelten daher auch noch mehr die Worte Matth. 8, 11. 12 über den Zutritt vieler Heiden zu dem Gottesreich und über die Verstossung der Juden in die äusserste Finsterniss [2]). So werden die Letzten zu den Ersten, und die Ersten zu den Letzten (Matth. 19, 30. 20, 16, Mark. 10, 31). Nirgends zeigt sich so deutlich die ganz verschiedene Wendung, welche Lukas sogar den antipaulinischen Aussprüchen bei Matthäus zu geben weiss, als gerade hier. Werden also die Juden im Ganzen und Grossen des Heils verlustig gehen, so ist es ferner sogar eine höhere Bestimmung, dass Jesus in ihrer Hauptstadt umkommen soll (13, 31—35). Diese Nothwendigkeit spricht Jesus aus, als einige Pharisäer ihm rathen, sich zu entfernen, weil Herodes nach seinem Leben trachte. Die Antwort Jesu an diesen „Fuchs", dass er seinen Beruf der Teufelaustreibungen und der Heilungen fortsetzen müsse, bis ihm die Vollendung werde, enthält das Bewusstsein, dass ihm, wie jedem Propheten, in Jerusalem der Untergang bestimmt ist. Daher hier aus Matth. 23, 37—39 der Weheruf über das prophetenmörderische Jerusalem und seine Bestrafung durch Verwüstung bis zur Wiederkehr des Messias.

Treiben diese Reden Jesu den Gegensatz gegen das Judenthum auf die äusserste Spitze, so lässt sich auch in den nun folgenden Tischreden, welche Jesus im Hause eines Pharisäers hält (14, 1—24), im Allgemeinen eine judenfeindliche Haltung nicht verkennen. Die Veranlassung ist hier wieder eine Sabbatheilung, welcher der Evangelist dadurch einen Schein von Neuheit giebt, dass er den früher (6, 6 f.) übergangenen Ausspruch von der Errettung eines am Sabbat in eine Grube gefallenen Ochsen hier nachholt (14, 1—6). *In den* Tischreden selbst tritt Jesus nun dem jüdischen Hochmuth entgegen. Den Gästen, welche nach dem Vorsitz trachten, hält er die Wahrheit vor, dass der sich selbst Erhöhende erniedrigt, und der sich selbst

---

1) Matth. 7, 22 reden die Thäter der Ungerechtigkeit, welche wir als Pauliner erkannt haben, von Weissagungen und Wunderthaten im Namen Christi. Lukas lässt dagegen Vs. 26 die Thäter der Ungerechtigkeit, nämlich eben die Gesetzesleute, sagen: ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας, um sie als die Zeit- und Volksgenossen Jesu darzustellen. Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 184 f.

2) Doch lautet 13, 28. 29 schon in der kanonischen Textform wesentlich abweichend von Matthäus. Diese Abweichung wird noch grösser, wenn man hier den Text Marcions für den ursprünglichen hält: ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους (im Gegensatz zu den ἐργάται τῆς ἀδικίας Vs. 27) ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω. Allerdings wird diese LA. durch den Zusammenhang erfordert, und Marcion konnte gar keinen Grund haben, die kanonische Textform, wenn er sie schon vorfand, abzuändern. Der Ausdruck πάντας τοὺς δικαίους wird auch durch die eigenthümlich lukanische ἀνάστασις τῶν δικαίων (Luk. 14, 14) bestätigt, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 227 f.

Erniedrigende erhöht werden soll (14, 11, vgl. 18, 14. Matth. 23, 12). Den Gastgeber ermahnt er, statt der Freunde und Vornehmen vielmehr Niedrige und Gebrechliche zu laden, um die Vergeltung bei der Auferstehung der Gerechten zu erhalten (14, 12—14). Als nun ein Tischgenosse in die Seligpreisung des Brodessens im Reiche Gottes ausbricht, theilt Jesus 14, 16—24 das Gleichniss Matth. 22, 1 f. von der königlichen Mahlzeit mit, dessen Sinn schon ursprünglich die Einladung der Heiden anstatt der zuerst eingeladenen Juden war. Lukas spricht zwar nicht von einem Könige, sondern nur von einem Hausherrn, ferner schweigt er von der Hochzeit des Sohns, von der Bestrafung der Unbereitwilligen, von dem hochzeitlichen Kleide. Doch behält er die ursprüngliche Beziehung des Gleichnisses wesentlich bei, mit dem einzigen Unterschiede, dass er zuerst Arme und Gebrechliche von den Strassen der Stadt, nämlich die niedern Stände der Juden, dann erst Leute von den Landstrassen und Zäunen, nämlich aus dem Heidenthum, geholt werden lässt, also die urapostolische Judenbekehrung und die paulinische Heidenbekehrung scharf auseinander hält[1]).

So vorwiegend in diesem Abschnitt auch der Gegensatz gegen das herrschende Judenthum ist, so gehen hier doch nicht mehr alle Züge in dieser Absicht der Darstellung auf. Liess sich schon für die Mittheilung der Parabeln 13, 18—21 keine rechte Nöthigung einsehen, so ist das noch mehr bei der unvermittelten Angabe 13, 22 über die Reise Jesu der Fall. Nimmt man noch die zwei bald auf einander folgenden ähnlichen Sabbatheilungen hinzu, so ist die Vermuthung wohl berechtigt, dass durch die von 13, 23 an so judenfeindliche Darstellung des Lukas die Grundlage eines ältern Reiseberichts, aus welchem 13, 10—22 zu stammen scheint, durchblickt.

5. Reden und Gleichnisse Jesu 14, 25—16, 31.

Der folgende inhaltsvolle Abschnitt beginnt mit der Begleitung grosser Volkshaufen, an welche Jesus eine Anrede richtet (14, 25—35). Dieselbe hat nun wieder mit dem Gegensatz gegen das Judenthum gar nichts zu thun, sondern entwickelt nur in ähnlicher Weise wie oben 9, 23—27 die Bedingungen der Nachfolge Christi. Vor Allem soll man nicht bloss seine nächsten Blutsverwandten, sondern auch seine eigene Seele hassen, und jeder Jünger soll sein Kreuz auf sich nehmen (vgl. 9, 23. Matth. 10, 37. 38). Diese Forderung wird durch die Grösse der Aufgabe gerechtfertigt. Wie man bei einem Thurmbau den Kostenaufwand, bei einem Feldzug die Streitkräfte vorher berechnen muss, so soll man sich auch durch Entsagung von allen Gütern geschickt machen, Jesu Jünger zu werden. Schliesst sich nun bei Lukas in diesem Zusammenhang der Ausspruch Matth. 5, 13. Mark. 9, 50 an, so kann der Sinn nur sein, dass ohne eine solche Weltentsagung das Salz der christlichen Jüngerschaft verdirbt.

---

1) Vgl. *de Wette* z. d. St. und *Baur*, Kanon. Evv. S. 442. Die Andeutung der Zerstörung von Jerusalem Matth. 22, 7 wird hier mit Absicht ausgelassen, damit der Schein vermieden werde, als solle die Bekehrung der Heiden erst nach dem Strafgericht über die Juden erfolgen.

Der Gegensatz Jesu gegen das herrschende Judenthum tritt jedoch Cap. 15 wieder in seiner ganzen Schärfe hervor. Er liegt schon in der einleitenden Bemerkung Vs. 1. 2, dass alle Zöllner und Sünder Jesu nahten (was über 5, 29 f. auffallend hinausgeht), dass andrerseits die Pharisäer und Schriftgelehrten an diesem Umgang und Zusammenessen Jesu mit Sündern Anstoss nahmen. Antwortet Jesus nun 5, 31. 32 auf diesen Anstoss mit dem kurzen Schlagwort, dass er als Arzt der Kranken zur Berufung der Sünder gekommen sei, so führt er hier Vs. 3—10 in einer eigenen Parabel die Stelle Matth. 18, 11—14 weiter aus. Er spricht nicht bloss von dem verlorenen Schafe und seiner Auffindung, sondern auch von der Aufsuchung einer verlorenen Drachme, um die Freude der Engel Gottes über einen reuigen Sünder anschaulich zu machen. Derselbe Gedanke wird mit noch bestimmterer Beziehung auf das Verhältniss des Christenthums zu Juden und Heiden in dem sinnigen Gleichniss vom verlorenen Sohn 15, 11—32 ausgeführt. Man ist mit Recht schon ziemlich darüber einig, dass hier in dem Verhältniss der beiden Söhne zu ihrem gemeinsamen Vater das Verhältniss der jüdischen und der heidnischen Menschheit zu Gott bildlich dargestellt ist [1]). Der ältere Sohn, welcher seinem Vater ohne Unterbrechung so viele Jahre treu gedient zu haben glaubt (Vs. 29), ist das unverkennbare Bild des Judenthums, welches in der Treue gegen den einzig wahren Gott seinen besondern Vorzug zu haben glaubt. Der jüngere Sohn, welcher den Vater verlässt, sein Erbtheil vergeudet, in seinem Elend Schweine hütet, bis er reuig zum Vaterhause zurückkehrt, stellt ebenso unverkennbar die in Vielgötterei und Unsittlichkeit versunkene heidnische Menschheit dar. Und wenn nun der Vater den verlorenen Sohn freudig wieder aufnimmt, aber durch seine Freude den Groll des ältern Sohns erregt, so ist hier deutlich die Scheelsucht der Juden gegen den Zutritt der Heiden zu dem messianischen Heil gezeichnet [2]). Das Christenthum ist also die

1) Vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 81 f., *Schwegler* N. Z. II, S. 47, *Ritschl* Ev. Marcions S. 282 f., *Baur* Kanon. Evv. S. 510 f., meine Krit. Untersuch. S. 455, *Volkmar* Theol. Jahrb. 1850, S. 207, Ev. Marcions S. 66 f. 248.

2) Von der obigen Deutung dieser Parabel ist *Köstlin* (Synopt. S. 225 f.) wieder ziemlich abgegangen. Es soll sich nicht um die Zulassung und Anerkennung der gläubigen Heiden im Christenthum, sondern nur um den allgemeinen Satz handeln, dass Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausschliesst, und dass derjenige, welcher sich keine gröbern Sünden vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt ist, den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Missgunst anzusehen, sondern vielmehr die Pflicht hat, seiner Begnadigung sich zu freuen. Diese Wahrheit finde auf das Verhältniss zwischen Zöllnern und Pharisäern ebenso gut Anwendung, wie auf das zwischen Juden und Heiden, sie beziehe sich nach dem ganzen Zusammenhang (Vs. 2) in der That auf jenes Verhältniss. Auch ihrem Inhalte nach treffe die Parabel auf die τελῶναι, die verlorenen Söhne des Judenthums zu, die sich an Heiden verdingen (vgl. *Schleiermacher* über die Schriften des Lukas S. 202), und der Umstand, dass der Sünder und der Gerechte Brüder sind (wie Matth. 21, 28), weise gleichfalls darauf hin, dass sie Mitglieder eines und desselben Volks seien, welches gemeinsame Band der Pharisäismus mit seinem Herabsehen auf die ἁμαρτωλοί aus dem Auge setze (vgl. 19, 9). Diese ganze Auffassung kann ich nur für einen Rückschritt halten. Sie hat nichts Zwingendes für sich, da die Gemeinsamkeit der Abstammung auch auf den jüdischen und nicht-jüdischen Theil der ganzen Menschheit vollkommen zutrifft. Bildet

Wiedervereinigung der ganzen Menschheit in der ursprünglichen gemeinsamen Religion. Tritt namentlich dieses Gleichniss den Vorurtheilen, mit welchen die Juden die Heiden zu betrachten gewohnt waren, sehr kräftig entgegen: so hört doch der Gegensatz gegen das herrschende Judenthum in dem gleich folgenden Gleichniss alsbald wieder auf.

An die Jünger wird das Gleichniss von dem klugen Haushalter gerichtet (16, 1—13). Ein reicher Mann zieht seinen Haushalter wegen Verschleuderung des Vermögens zur Verantwortung. Der Haushalter, welcher sich seiner Schuld bewusst ist und die Absetzung fürchten muss, sichert sich gleichwohl seinen fernern Unterhalt durch verfälschende Schulderlassungen. Er wird daher von dem Hausherrn wenigstens wegen seiner Klugheit belobt. Der Sinn der ganzen Parabel ist also zunächst die Wahrheit, dass die Kinder dieser Welt die Kinder des Lichts an Klugheit in Bezug auf ihre Zeitgenossen (*εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*) übertreffen. Diese Klugheit in Beziehung auf die Mitlebenden empfiehlt Jesus nun seinen Jüngern in der Anwendung des Gleichnisses (Vs. 9 f.). Der Christ soll dem ungerechten Haushalter wenigstens darin gleichen, dass er sich mit dem irdischen Reichthum (welcher als solcher ein *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* oder *ὁ ἄδικος μαμωνᾶς* heisst) durch Wohlthaten und Almosen Freunde für die Ewigkeit des Jenseits macht. Der irdische Reichthum ist also das Geringe, an welchem man seine Treue für Grösseres bewähren soll (Vs. 10), das an sich wesenlose anvertraute Gut, an welchem man sich der Anvertrauung des Wahrhaftigen (*τὸ ἀληθινόν*) würdig beweisen soll (Vs. 11), das Fremdartige, durch dessen Verwaltung man das wirkliche Eigenthum (*τὸ ὑμέτερον*) verdienen soll (Vs. 12). Ist nun schon das zeitliche Gut für die Zwecke höherer, ewiger Güter zu verwalten, so findet hier der Ausspruch Matth. 6, 24 Anwendung, dass man nur Einem Herrn, Gott oder dem Mammon, dienen kann (Vs. 13). So aufgefasst, ist die Parabel ganz im Einklang mit ihrer Anwendung, aber freilich ein Ausdruck der urchristlichen Ansicht von dem irdischen Reichthum als einem an sich ungerechten, dem Reiche Gottes fremden Gut, welches den Zwecken des Gottesreichs nur durch Wohlthätigkeit angemessen gemacht werden kann [1]). In dieser Auffassung

---

auch der Gegensatz der Pharisäer und der Zöllner den nächsten geschichtlichen Hintergrund (Vs. 2), so ist derselbe doch eine ganz passende Grundlage für das noch weiter gehende Verhältniss der gesetzestreuen Juden und der abgötterischen Heiden, wie Samarien 10, 1 f. ein Vorbild der Heidenwelt ist. Der Unterschied des ältern und des jüngern Sohns brauchte gar nicht hervorgehoben zu werden, wenn es sich nur um zwei Klassen des jüdischen Volks handelte, passt aber um so besser auf die überlieferte Ansicht von dem Ursprung des jüdischen Volks und der heidnischen Menschheit. Und dass gerade dieses Verhältniss von Juden- und Heidenchristen noch später eine geläufige Zeitfrage war, sehen wir aus Clem. Hom. VIII, 22. Endlich darf man wohl fragen, ob das Pharisäerthum in solcher Weise anerkannt und gebilligt sein würde, wie es Vs. 31 geschieht, τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν.

1) Aehnlich war ja schon 12, 33 f. gesagt, dass man sich durch Almosen einen Schatz im Himmel erwerbe. Dem wahren Sinn dieser so vielfach versuchten Parabel ist gewiss *Baur*, Kanon. Evv. S. 450 f. am nächsten gekom-

ist die Parabel auch so selbständig, so fern von allem Gegensatz gegen das Judenthum, dass sie sich nach ihrem Inhalt gar nicht an das zunächst vorhergehende Cap. 15, sondern vielmehr an die Aufforderung zur Weltentsagung 14, 25—35 unmittelbar anschliesst. Was dort zu dem Volke ausgesprochen wurde, wird hier in bestimmterer Anwendung den Jüngern an das Herz gelegt. Um so künstlicher erscheint die Art, wie der Evangelist dieses Gleichniss mit dem Gegensatz gegen die 15, 2 eingeführten Pharisäer und das herrschende Judenthum in Verbindung und Zusammenhang zu bringen sucht (16, 14—18). Der Schluss des Gleichnisses, dass man nicht zween Herren, Gott und dem Mammon zugleich, dienen kann, erregt den Anstoss der „geldgierigen" Pharisäer. Daher wendet sich Jesus an sie mit den Worten, dass sie sich nur vor Menschen rechtfertigen oder den Schein der Gerechtigkeit geben, während Gott ihre Herzen durchschaut und an dem, was bei Menschen als hoch gilt, kein Wohlgefallen hat. Das Gesetz und die Propheten, fährt er Vs. 16 mit eigenthümlicher Aneignung von Matth. 11, 12 f. fort, reicht nur bis zu Johannes; von da an wird das Reich Gottes verkündigt, und Jeder wird in dasselbe hinein mit Gewalt gedrängt [1]). Sind also Gesetz und Propheten, die Auctoritäten der alttestamentlichen Religion, durch das Evangelium verdrängt worden, so kann auch nur dieses eine bleibende, unvergängliche Auctorität eingeführt haben. Schon aus diesem Grunde darf man Vs. 17 nur den Text Marcions für den ursprünglichen halten: „Es ist aber leichter, dass Himmel und Erde vergehen, als dass von

men, während der sächsische Anonymus (S. 137 f., auch in seinem *Sendschreiben* an D. *Baur* S. 64 f.) hier mit geringem Glücke die Deutung des Haushalters auf das freie Schalten des Paulus mit den Himmelsgütern zur Mittheilung an die Heiden versucht hat. Es ist vielmehr ganz einleuchtend, dass hier die urchristliche Ansicht von dem irdischen Reichthum als etwas dem Gottesreich Fremdartigen, an sich Verwerflichen ihren schärfsten Ausdruck erhalten hat. Dieselbe findet sich mehr oder weniger bestimmt Matth. 6, 19 f. 13, 22. 19, 21. 24 f., bei Lukas 6, 19 f. 24. 12, 21. 33 f. 14, 33 u. s. w. Dazu vgl. den 2. Brief des römischen Clemens c. 5, den Hirten des Hermas Vis. 3, 6, Sim. 9, 20, die clementin. Homilien XV, 7. 9. Daher soll der Christ die irdischen Güter nur als fremdartiges Eigenthum betrachten und für die Zwecke der Wohlthätigkeit verwenden. Aehnlich lehrt auch der Hirt des Hermas (vgl. meine apostol. Väter S. 165), bei welchem wir auch für die Freunde, die man sich mit dem ungerechten Mammom erwirbt, und die den Wohlthäter in die ewigen Hütten aufnehmen, den besten Commentar finden, sofern das Gebet des Armen dem Reichen bei Gott hilft (Sim. 2). Um so weniger darf man mit *Ewald* (drei erste Evv. S. 299) diese Freunde auf gute Engel beziehen.

1) Während bei Matth. 11, 12 offenbar von einem passiven βιάζεσθαι des Himmelreichs seit Johannes durch die βιασταί die Rede ist, so spricht Lukas hier offenbar von einem passiven βιάζεσθαι der Einzelnen, welche sämmtlich seit dem Ende des Gesetzes und der Propheten, seit dem Eintritt des Evangelium den Andrang des sie an sich ziehenden, also Gewalt ausübenden Gottesreichs empfinden müssen. Nimmt man βιάζεται bei Lukas als Deponens med. (*Ewald* u. A.), so erhält man den nichtssagenden Sinn: „und Jeder dringt siegend in es." Die richtige Fassung zeigt uns vielmehr den Paulinismus des Lukas, welcher das Gottesreich des Evangelium um so weniger als gewaltsam unterdrückt ansehen konnte, als er seit Johannes nicht etwa die Zeit der Erfüllung auf die Zeit der Weissagung (Matth. 11, 13 προεφήτευσαν) folgen, sondern vielmehr an die Stelle von Gesetz und Propheten das Evangelium als die beherrschende Macht der Zeit treten liess.

meinen Worten (τῶν λόγων μου, nicht τοῦ νόμου) ein Häkchen falle.“ Es ist ganz lukanisch, in dieser Weise den streng judenchristlichen Ausspruch bei Matthäus 5, 18 in sein Gegentheil umzuwenden (vgl. Luk. 6, 46. 12, 3. 13, 26 f.), und wenn wir dem Evangelisten nicht den Widerspruch zutrauen wollen, dass er in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sätzen die Abschaffung (Vs. 16) und die ewige Gültigkeit des Gesetzes (Vs. 17) zugleich behauptet haben sollte, so müssen wir die Lesart Marcions hier als die ächte, ursprüngliche, später verdrängte anerkennen[1]). Für die bleibende Gültigkeit der Worte Christi giebt ja der sogleich folgende Vers 18 ein Beispiel, wo Jesus die Ehescheidung schlechthin, nicht einmal mit Ausnahme der Unzucht (Matth. 5, 32) verbietet. Wegen dieser Ausnahme konnte das Verbot bei Matthäus noch als blosse Auslegung der Gesetzesbestimmung 5 Mos. 24, 1 gelten, während es bei Lukas der gesetzlichen Erlaubniss einer Ehescheidung schlechthin entgegentritt. So hat uns Lukas also von dem Gleichniss über Verwendung des Reichthums plötzlich zu dem Gegensatz gegen die 16, 2 eingeführten Pharisäer, zu der Unvereinbarkeit des Evangelium mit der Gesetzesreligion hinübergeleitet.

Nach dieser sehr wenig vermittelten antijudaistischen Wendung folgt sogleich wieder ein Gleichniss, welches an sich mit jenem Gegensatz gegen das Judenchristenthum gar nichts zu thun hat, aber gleichwohl einen antijudaistischen Anhang erhalten hat. Es ist das Gleichniss von dem armen Lazarus und dem reichen Manne 16, 19—31. Der eigentliche Kern desselben (Vs. 19—26) schliesst sich sehr innig und unmittelbar an das Gleichniss von dem klugen Haushalter an, wie wenn Vs. 14—18 gar nicht vorhanden wäre. Es ist ja wieder nur der Gegensatz des Reichthums und der Armuth, welcher uns in dem Wohlergehen des reichen Mannes und dem Elend des armen Lazarus vorgeführt wird. Das diesseitige Verhältniss kehrt sich jenseits geradezu um. Der Arme ist nach dem Tode glücklich und wird von den Engeln in den Schooss Abrahams getragen, der Reiche erleidet nach dem Tode die höllische Qual und bittet den Abraham, dass Lazarus nur mit einem Tropfen Wassers seine brennenede Zunge lechzen möge. Wie aber der Arme jenseits beglückt wird wegen seines diesseitigen Elends, so muss der Reiche dort leiden, weil er hier das Wohlergehen genossen hat. Abraham weist die Bitte des Reichen mit den bezeichnenden Worten Vs. 25 ab: „Kind, erinnere dich, dass du dein Gutes in deinem Leben erhalten hast, wie Lazarus das Ueble; jetzt aber hat dieser Trost und du Schmerz.“ Nach dem klaren Wortlaut erscheinen die Qualen des Reichen hier also noch gar nicht als

1) So zuerst *Ritschl* Ev. Marcions S. 97, *Baur* Kanon. Evv. S. 402, ich in m. Krit. Untersuch. S. 470 und (gegen *Volckmar* Ev. Marcions S. 207 f.) Theol. Jahrb. 1853, S. 231 f. Dazu vgl. *Baur* Markusev. S. 198, Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 69 f. Die Worte Christi (vgl. Luk. 21, 33, Matth. 24, 35, Mark. 13, 31) lagen unserm Evangelisten schon in so manchen schriftlichen Aufzeichnungen vor, dass er sie sehr wohl als eine an die Stelle des Gesetzes tretende Auctorität auffassen konnte. Die in meiner Abhandlung über das marcion. Evangelium (Theol. Jahrb. 1853, S. 231 f.) entwickelten Gründe gelten auch gegen *Köstlin* Synopt. S. 149 f. 303 f.

Strafe für seine Vergehen (wenn man nicht eben die Unterlassung der Wohlthätigkeit gegen Lazarus als ein Vergehen ansehen will), sondern vielmehr als Vergeltung seines irdischen Glücks, wie andrerseits das irdische Elend des Armen schon in dem unterirdischen Zwischenzustand der Todten durch Wohlergehen entschädigt wird. Um so deutlicher erweist sich der Schluss Vs. 27—31, welcher dem Reichen das Gepräge des ungläubigen Judenthums giebt, als ein künstlicher Anhang. Der Reiche bittet seinen Vater Abraham, seine fünf Brüder durch Lazarus vor dem Ort der Qual warnen zu lassen. Abraham erinnert dagegen, dass dieselben ja schon Moses und die Propheten haben. Der Reiche bemerkt nun, erst die Auferstehung eines Todten werde sie zur Busse führen. Endlich macht Abraham das Bild des auch nach der Auferstehung Christi ungläubig bleibenden Judenthums vollständig, indem er mit den Worten schliesst: „Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie nicht einmal, wenn Jemand von den Todten aufersteht, überzeugt werden.“ Mit Recht hat man die unleugbare Verschiedenheit der beiden Bestandtheile dieser Parabel hervorgehoben [1]), welche sich nur daraus erklärt, dass der Evangelist an die vorgefundene Parabel einen judenfeindlichen Anhang hinzufügte.

Nirgends lässt uns unser Evangelium so deutlich in eine zum Grunde liegende und in antijudaistischem, paulinischem Sinne überarbeitete Quellenschrift blicken, als gerade hier. Der ganze Inhalt dieses Abschnitts zerfällt geradezu in zwei verschiedenartige Bestandtheile. Auf der einen Seite bemerken wir eine Reihe von Reden Jesu, deren Gemeinsames die urchristliche Ansicht von der Verwerflichkeit des Reichthums und irdischen Besitzes ist. Die Jünger Christi sollen ihm und allen weltlichen Verhältnissen völlig entsagen (14, 25—35), das irdische Gut ist im Christenthum nur so weit zulässig, als es für Zwecke der Wohlthätigkeit verwandt wird (16, 1—13). Ohne solche Wohlthätigkeit hat das irdische Wohlergehen die Qualen der Hölle zur Folge (16, 19—26). Je inniger diese Reden Jesu unter sich zusammenhängen, je mehr sie eine zusammenhängende Belehrung über den „Mammon der Ungerechtigkeit“ bilden, desto mehr müssen die

1) So nach *de Wette*'s Anregung zuerst *Zeller* (Theol. Jahrb. 1843, S. 626 f.), welcher behauptete, dass Lukas die ursprünglich ebionitische, aus einer judenchristlichen Schrift genommene Parabel im Interesse seines Paulinismus durch Hinzufügung von Vs. 26 f. umgebildet habe. So auch *Schwegler* N. Z. II, S. 65 f., *Ritschl* Ev. Marcions S. 182 f. 273, *Baur* Kanon. Evv. S. 443 f., welcher die obige Ansicht am schärfsten entwickelt hat, *Köstlin* Synopt. S. 148 f. 224. In der That ist die Beziehung auf den Unglauben des Judenthums dem Kern der Parabel auch desshalb fremd, weil Lazarus gar kein Heide, sondern gleichfalls Jude ist. Nährt er sich auch nach Vs. 21 von den Brosamen, die von des Herrn Tische fallen, wie sich das kananäische Weib Matth. 15, 27, Mark. 7, 28 über das Verhältniss der Heiden zu dem messianischen Heil ausdrückt, so kann doch der Heide, wie *Baur* treffend bemerkt, unmöglich als Inhaber des messianischen Heils gelten. Lazarus erscheint eher als ein armer Jude, wie er denn sogleich nach dem Tode in den Schooss Abrahams getragen wird. Aber nach einer Weltansicht, welche den Besitz als solchen für sündhaft hält (Clem. Hom. XV, 9: πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα), ist die Armuth an und für sich insofern verdienstlich, als sie die Freiheit von der Sünde des Reichthums ist.

andern Bestandtheile, deren Gemeinsames der Gegensatz gegen die Vorurtheile und die Befangenheit der Juden ist, schon von vorn herein als Unterbrechungen eines ursprünglichen, von Lukas vorgefundenen Zusammenhangs gelten. Dem herrschenden, durch die Pharisäer vertretenen Judenthum ist es am Christenthum das Anstössigste, dass es sich der Sündhaften und Verlorenen, namentlich der bussfertigen Heiden annimmt, und diese volle Zulassung der Heiden im Christenthum wird Cap. 15 sehr eingehend gerechtfertigt. Ferner wird die Zuversicht der Juden auf das mosaische Gesetz 16, 14—18 nachdrücklich gedemüthigt, und 16, 27—31 erscheinen sie in der ganzen Zähigkeit ihres Unglaubens. Je künstlicher die Anfügung dieser judenfeindlichen Reden (namentlich 16, 14 f. 27 f.) ist, desto unverkennbarer sind sie als Zuthaten des paulinischen Evangelisten zu einer ältern Quellenschrift anzusehen.

6. Weitere Reden und Aussprüche Jesu 17, 1—18, 14.

Löste sich der innere Zusammenhang unsrer Darstellung schon in dem vorhergehenden Abschnitt in den Unterschied einer Quellenschrift und ihrer Ueberarbeitung auf, so scheint der weitere Abschnitt des Lukas in eine ganz zusammenhangslose Sammlung verschiedener Aussprüche auszulaufen. Wir finden hier zuerst 17, 1—4 Worte über die Aergernisse, welche Jesus zu den Jüngern spricht. Es wird Einiges aus Matth. Cap. 18, nämlich Vs. 6. 7 (Mark. 9, 42) 18. 21 f. mitgetheilt, was früher (9, 46 f.) übergangen war. Man hüte sich vor Aergernissen und sei versöhnlich gegen den Bruder, der um Verzeihung bittet [1]). Ferner folgt 17, 5—10 eine Anrede Jesu an die Apostel, welche um Erhöhung ihres Glaubens bitten. Die Antwort Jesu ist für die Apostel demüthigend genug. Hätten sie nur so viel Glauben wie ein Senfkorn, so würden sie Bäume entwurzeln und in das Meer versetzen können (vgl. Matth. 17, 20). Sie sollen sich aber auch nicht einmal auf die Erfüllung des Aufgetragenen etwas zu gute thun. Niemand lässt seinen Knecht, nachdem er geackert oder geweidet hat, sogleich sich niederlegen; derselbe muss vielmehr erst seinem Herrn bei der Mahlzeit aufwarten, ehe er sich selbst zu Tische setzen darf. Wenn also der Herr seinem Knechte nicht dankt, weil er die Aufträge erfüllt hat, so sollen auch die Apostel, wenn sie alle Aufträge erfüllt haben, sich selbst nur für unnütze Knechte halten,

1) C. 17, 2 lautete bei Marcion noch stärker: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη (vgl. Matth. 26, 24. Mark. 14, 21) ἢ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔῤῥιπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων. Ebenso mehrere Handschriften, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 205. 234. Merkwürdig führt der erste Brief des röm. Clemens c. 46 den Ausspruch an Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. Vs. 4 wird geboten, dem Bruder, der sich an Einem Tage siebenmal versündigt und siebenmal bereut, ebenso oft zu vergeben. Aehnlich das Evangelium der Nazaräer bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2: Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, *septies in die* suscipe eum, während hier die weitere Erklärung Jesu: usque septuagies septies mit Matth. 18, 22 zusammentrifft.

die ihre Schuldigkeit gethan haben. So nachdrücklich tritt der paulinische Evangelist jeder Selbstüberhebung der Apostel, jeder Anmassung eines besondern Vorrangs derselben entgegen. Hat man auch mit Recht erinnert, dass diese Verwerfung der Werkgerechtigkeit auf einem etwas andern Grunde beruhe, als bei Paulus, nämlich nicht auf der Einsicht in die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns, sondern auf dem unbedingten Herrscherrecht Gottes, gegen welchen der Mensch nie einen Anspruch erheben kann [1]): so ist hier doch der Gegensatz gegen die judaistische Lehre von einem überflüssigen Verdienst, wie sie schon im Hirten des Hermas (Sim. 5, 3) ausgebildet war, ächt paulinisch [2]).

Nach so langer Unterbrechung durch Reden Jesu, welche sich theils als ältere, aufgenommene, theils als eigenthümlich lukanische Bestandtheile erweisen (wie 17, 5—10), tritt 17, 11 wieder der zuletzt 14, 25 (vgl. 10, 38. 13, 22) angedeutete Reisebericht hervor. Jesus ist auf der Reise nach Jerusalem *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, d. h. auf der Grenzscheide von Samarien und Galiläa, zwischen diesen beiden Ländern hindurch begriffen. Mit dieser Reise Jesu hängt die Erzählung von den zehn Aussätzigen (17, 12—19) zusammen, welche nur Lukas mittheilt. Jesus erbarmt sich der zehn Aussätzigen, die sein Mitleiden anrufen, indem er ihnen nur die Weisung giebt, sich den Priestern zu zeigen. Schon auf dem Wege zu den Priestern werden sie rein. Aber nur einer von ihnen, welcher ein Samariter, ein *ἀλλογενής* ist, kehrt mit lauter Lobpreisung gegen Gott zurück und fällt dankbar vor Jesu nieder, welcher ihm mit Anerkennung seines Glaubens aufrichtet. Nur ein Nicht-Jude unter den zehn Geheilten hat also den wahren Glauben bewiesen.

Die folgende Rede über die Zukunft des Gottesreichs (17, 20—37) geht wieder von dem Gegensatz gegen die Pharisäer aus (vgl. 15, 2. 16, 14). Sie wird ja veranlasst durch eine Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme. Jesus weist hier nicht *bloss* den Gedanken ab, dass das Kommen des Gottesreichs mit seinem baldigen Auftreten in der jüdischen Hauptstadt vielleicht in Verbindung stehen solle, sondern sogar die Meinung, dass das Kommen des Gottesreichs sich überhaupt äusserlich wahrnehmen und berechnen lasse, weil das Gottesreich nicht hier oder dort, also etwas Oertliches und Aeusserliches, sondern inwendig in dem Menschen, also geistiger Art ist [3]). Nach dieser Vorbemerkung über die geistige Beschaffenheit

---

1) Vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1843, S. 78.

2) Vgl. *Schwegler* N. Z. II, S. 54. Uebrigens war schon 12, 47 mit Beziehung auf die Apostel von einem ἑτοιμάζειν und ποιεῖν πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ die Rede gewesen, welches der Herr von seinen Knechten fordert.

3) Luk. 17, 20. 21: Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν Ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Im Gegensatz zu ὧδε und ἐκεῖ kann ἐντὸς ὑμῶν *nicht* bloss das Ueberraschende des zukünftigen Eintritts der βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnen (*Ritschl* Ev. Marcions S. 194, *Baur* Kanon. Evv. S. 496 f.), auch kann es nicht „unter euch“ heissen und auf Christus hinweisen (*de Wette*, *Ewald*), sondern nur die reine Innerlichkeit des Gottesreichs aussagen (vgl. den sächsischen Anonymus S. 147, *Köstlin* Synopt. S. 153). Schon nach dem ursprünglichen Text von 11, 2 war ja das Kommen des heiligen Geistes die

des Gottesreichs wird den Jüngern Näheres über den zukünftigen Tag des Menschensohns eröffnet (nach Matth. 24, 23. 27. 37—39. 17. 18. 10, 39. 24, 40. 41. 28). Sie werden sich einst vergebens nach einem der Tage des Menschensohns sehnen. Allein dieser Tag wird plötzlich eintreten wie der Blitz. Und vorher muss das Leiden und Sterben des Menschensohns gehen (Vs. 25, vgl. 9, 22). Wie die Fluth zur Zeit Noa's, so wird dieser Tag plötzlich über die Menschheit kommen, gleich dem Strafgericht über Sodom, dem Einen zur Errettung, dem Andern zum Verderben. Giebt es also ungeachtet der Geistigkeit des Gottesreichs einen zeitlich bestimmten Tag der Wiederkunft Christi, so bleibt doch selbst der Ort desselben noch verhüllt (Vs. 37).

Nach dieser Eröffnung über den Tag der Wiederkunft Christi trägt Jesus bei Lukas 18, 1—14 noch zwei Parabeln vor. Als den Sinn der erstern (Vs. 1—8) fasst der Evangelist das fortwährende und unablässige Gebet auf. Wie eine Wittwe durch unablässiges Dringen einen Richter, der weder Gott noch Menschen scheut, dahin bringt, ihr Rache an ihrem Widersacher zu verschaffen, so sollen auch die Auserwählten, welche Tag und Nacht mit der Bitte um Rache (ἐκδίκησις vgl. 21, 22) zu Gott rufen, der baldigen Erhörung ihrer Bitte gewiss sein. Aber wie wenig findet der Menschensohn, der dieses versichert, überhaupt Glauben auf der Erde! Schon dieser wehmüthige Ausruf weist auf einen andern Zusammenhang hin, in welchem Lukas die Parabel vorfand. Dieselbe gehört sicher zu den ältern Bestandtheilen unsers Evangeliums, weil sie sich von den Anschauungen des Evangelisten zu wesentlich unterscheidet. Ward der Tag des Menschensohns so eben in eine unbestimmte Ferne gerückt, so wird hier sehr bald (Vs. 8 ἐν τάχει) die Rache der Auserwählten in Aussicht gestellt, und zwar in einer ganz unpaulinischen, an den Zorneifer des Apokalyptikers erinnernden Weise [1]). Besser stimmt das folgende Gleichniss Vs. 9—14 zu dem Paulinismus des Lukas. Der Evangelist lässt es an diejenigen gerichtet werden, welche im Selbstvertrauen auf ihre Gerechtigkeit Andre verachten (Vs. 9). Der Zöllner, welcher im Tempel an seine Brust schlägt mit den Worten: „Gott sei mir armem

---

Einleitung für das Kommen des Gottesreichs. Bei dem Ausdruck παρατήρησις kann man Clemens v. Alex. Strom. I, c. 21, p. 335 über die heidnischen Propheten vergleichen: τὰ πλεῖστα ἐκ παρατηρήσεως καὶ ἐξ εἰκότων προειρηκότες, καθάπερ οἱ φυσιογνωμονοῦντες ἰατροί τε καὶ μάντεις.

1) Vgl. besonders *Köstlin* Synopt. S. 219 u. S. 227: „Schon der dem Lukas sonst fremde, in jüdischen und judenchristlichen Schriften sehr häufige Begriff ἐκλεκτοί (Matth. 24, 22. Apokal. 17, 14) weist uns in dieses Gebiet. Die Verheissung der ἐκδίκησις Vs. 7 (Apok. 6, 10. 19, 2), des Recht-, Rache-Schaffens gegen ungerechte Dränger und Verfolger athmet ganz den alttestamentlichen Geist, wie er namentlich in der Apokalypse und auch im Jakobusbrief (5, 4) hervortritt. An die Apokalypse (1, 1 f.) erinnert ferner ἐν τάχει Vs. 8, und an Jakob. 5, 7—9 theils die Tendenz des Ganzen, theils das μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς Vs. 7 (vgl. 2 Petr. 3, 9)." Die lebhafte Hoffnung auf einen Rachetag für die Auserwählten ist nur die Kehrseite der strengen Weltentsagung, welche in der bereits öfter entdeckten Quellenschrift empfohlen wird, wie das Elend des menschlichen Lebens überhaupt ein jenseitiges Wohlergehen zu erwarten hat (16, 25).

Sünder gnädig", geht gerechtfertigter in sein Haus, als der selbstgefällige und hochmüthige Pharisäer, welcher vor lauter Werkgerechtigkeit gar kein Gefühl seiner Schuld hat. Wer sich selbst erhöht, soll erniedrigt, wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden (vgl. 14, 11. Matth. 23, 12). Wie bei der Salbung durch eine Sünderin (7, 36 f.), so tritt auch hier der Zusammenhang von Schuldbewusstsein und Rechtfertigung im paulinischen Sinne deutlich hervor, und wir werden hier wieder (wie 15, 2 f. 16, 14 f.) in den Gegensatz gegen das herrschende Judenthum zurückversetzt.

Je loser der Zusammenhang des erörterten Abschnitts ist, desto weniger lässt sich hier die Aufnahme älterer, bereits in einer Quellenschrift vorgefundener Bestandtheile neben ächt lukanischen leugnen [1]). Bestandtheile, welche erst durch Lukas hinzugefügt wurden, sind sicher 17, 5—10. 20—37, wahrscheinlich auch 18, 9—14. Es ist gewiss ächt lukanisch, wie hier einem übertriebenen Vorzug der Apostel, einer judaistischen Werkgerechtigkeit, einer äusserlichen und allzu nahen eschatologischen Erwartung entgegengetreten wird (vgl. 21, 34 f.). Von dieser geistigern Eschatologie sondert sich die Parabel 18, 1—8 noch merklich ab, und wenn wir sie zu den ältern Bestandtheilen rechnen dürfen, so gilt dasselbe von dem alterthümlichen Ausspruch 17, 1—4 und von der mit einem eigenthümlichen Reisebericht zusammenhängenden Erzählung 17, 11—19, welche zwar keinen Gegensatz gegen den Paulinismus des Lukas bildet, aber doch noch bei dem Glauben eines halbjüdischen Samariters stehen bleibt. In jedem Falle hat der sonst so fliessend schreibende Evangelist hier ältere Bestandtheile in seine Bearbeitung aufgenommen.

7. Schluss der Reise nach Jerusalem 18, 15—19, 28.

Nach langer Abschweifung lenkt Lukas endlich wieder in den Gang seiner Vorgänger (Matth. C. 19. 20, Mark. C. 10) ein. Da er aber die Richtung nach Jerusalem schon weit früher (9, 51 f.) angegeben, das Verbot der Ehescheidung schon 16, 18 vorweggenommen hat, so fährt er 18, 15—17 erst bei der Segnung der Kinder (Matth. 19, 13—15, Mark. 10, 13—16) fort. Dann geht er 18, 18—30

1) Der Versuch *Volckmar*'s (Ev. Marcions S. 203 f.), in Cap. 17 einen strengen Zusammenhang nachzuweisen, ist wohl zu künstlich ausgefallen. Es soll auch hier die Trilogie von Liebe, Glaube, Hoffnung (1 Kor. 13, 13) durchgeführt sein. 1) Die Aufforderung zur Liebe als der ersten christlichen Tugend soll erstlich die Vermeidung des Aergernisses (Vs. 1. 2), sodann die Verzeihung für jeden Reuigen (Vs. 3. 4) enthalten. 2) Zu der Aufforderung zum Glauben sollen die beiden Belehrungen gehören, dass der Glaube Alles vermag (Vs. 5. 6), und dass er auch Alle rettet, namentlich die vom Judenthum Verachteten, wie die Samariter (Vs. 7—19). 3) Endlich sollen sich auf die Hoffnung die Belehrungen beziehen, wann (Vs. 20. 21), wie (Vs. 32—36) und wo (Vs. 37) die Zukunft Christi stattfinde. Allein es ist leicht zu sehen, dass sich der Stoff des Capitels diesem Schematismus nicht recht fügen will. Aus der bekannten paulinischen Trilogie würde höchstens der Glaube 17, 5 deutlich hervorgehoben sein. Die Rede von den Aergernissen und der Versöhnlichkeit stellt den Gesichtspunct der Liebe gar nicht deutlich heraus, ebenso wenig die Rede über das Gottesreich und den Tag des Herrn den Gesichtspunct der Hoffnung, zumal da dieselbe eher ermässigt, als angeregt wird.

zu der Erzählung von dem reichen Jüngling und zu dem Gespräch über Reichthum und Güterentsagung über (vgl. Matth. 19, 16—30, Mark. 10, 17—31). Lässt er nun mit Markus das Gleichniss Matth. 20, 1 bis 14 aus, so geht er mit Mark. 10, 32—34 sogleich zu der für die Jünger unverständlichen Vorhersagung des Leidens und der Auferstehung über (18, 31—34 vgl. Matth. 20, 17—19). Eigenthümlich ist ihm hier die Bemerkung Vs. 31, dass in den letzten Schicksalen Jesu Alles *κατὰ τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν* erfüllt werden muss, und der Schluss, welcher die Unverständlichkeit des Ausspruchs für die Jünger bemerkt. Die Bitte der Söhne des Zebedäus und ihrer Mutter (Matth. 20, 20—28, Mark. 10, 35—45) übergeht Lukas, obwohl er 12, 50 auf diese Erzählung angespielt hatte. Er behält sich nämlich den Rangstreit der Jünger für das Abschiedsmahl Jesu auf, und scheint den Zug Jesu nach Jerusalem nicht mehr durch eine solche Abschweifung aufhalten zu wollen. Jesus kommt also nach Jericho (18, 35—43). Hier muss Lukas, abweichend von seinen Vorgängern (Matth. 20, 29—34, Mark. 10, 46—52) die Blindenheilung schon vor den Einzug verlegen, damit für den Einzug selbst noch die eigenthümliche Erzählung von dem Zöllner Zakchäus Platz habe (19, 1—10). Dieser Zakchäus ist ein Oberzöllner, welcher, um Jesum zu sehen, auf einen Maulbeerfeigenbaum steigt. Als Jesus ihn hier erblickt, lässt er ihn herabsteigen, um in seinem Hause zu herbergen. Der sündige Zöllner, über dessen Auszeichnung man sich wundert, spricht in aufrichtiger Reue den Vorsatz aus, die Hälfte seines Vermögens an die Armen zu verschenken und den Betrogenen vierfach Ersatz zu geben. Daher kann Jesus erklären, dass dem Hause des Zöllners grosse Freude widerfahren ist, da auch er ein Sohn Abrahams ist, und da des Menschen Sohn gekommen ist, um das Verlorene zu erretten (vgl. Matth. 18, 11). Die Spitze dieser Erzählung ist offenbar die Art, wie Jesus innerhalb des Judenthums, unter den Nachkommen Abrahams den verachteten Zöllner vorzieht. Die Art, wie hier die Errettung des Zakchäus begründet wird, ist keineswegs ächt paulinisch. Jesus nimmt sich ja desselben nicht etwa wegen seiner geistigen, durch den Glauben vermittelten Abkunft von Abraham, sondern desshalb an, weil er zu den Verlorenen von der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gehört (vgl. 13, 16). Nimmt man noch hinzu, dass Zakchäus als Jünger Jesu einer von Lukas unabhängigen, judenchristlichen Ueberlieferung angehört, so ist die Vermuthung wohl berechtigt, dass Lukas den Stoff dieser Erzählung aus einer ältern Quellenschrift entnahm [1]).

Obgleich Jesus nun schon nahe bei Jerusalem ist, lässt Lukas ihn doch nicht in die Hauptstadt einziehen, ohne vorher den jüdisch-messianischen Erwartungen, welche sich immer noch an Jerusalem knüpften, bestimmt entgegenzutreten. Im Gegensatz gegen die Meinung, *ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι* (19, 11), trägt Jesus schon hier (19, 12—27) das Gleichniss von den anver-

1) Ueber Zakchäus vgl. meine Krit. Untersuch. S. 363 f. und *Köstlin* Synopt. S. 228. Nach den clementin. Homilien (III, 65) muss er schon früher in die Gemeinschaft mit Jesu gekommen sein, als es bei Lukas der Fall ist.

trauten Talenten Matth. 25, 14—30 vor. Soll dieses Gleichniss also die Belehrung enthalten, dass das Gottesreich nicht sogleich eintreten wird, so ist es nicht zufällig, dass Lukas den Herrn in ein fernes Land reisen lässt, um nach Erlangung der Königswürde zurückzukehren. Wenn wir noch weiter lesen, dass die Bürger ihn hassten und eine Gesandtschaft hinter ihm her sandten, um die Erlangung der Königswürde zu hintertreiben, so ist hier recht deutlich der Hass der Juden gegen Jesum gezeichnet, welcher durch den Tod von seinen Volksgenossen scheiden muss, um als König des Gottesreichs zurückzukehren. Jesus kehrt aber nicht eher zum Antritt seiner königlichen Herrschaft zurück, bis er von den Knechten, denen er sein Eigenthum anvertraut hat, Rechenschaft über die Verwaltung desselben fordern, die gute Verwaltung belohnen, die schlechte bestrafen kann. So führt Lukas das Bild des wiederkehrenden Christus auch darin vollständig durch, dass er allein die Feinde seiner Königsherrschaft bestraft werden lässt (Vs. 27). Wenn also dieses Alles, der Abschied Christi von den Seinen, die Verwaltung seines Guts durch dieselben, die Bestrafung der Feinde, vor den Antritt seiner Weltherrschaft tritt, so darf man die Aufrichtung derselben nicht sogleich erwarten. Erst nach dieser für Lukas (vgl. 17, 20 f.) bezeichnenden Vorkehrung zieht Jesus unmittelbar nach Jerusalem.

Reichten in dem Abschnitt der galiläischen Wirksamkeit Matthäus und Markus fast ganz für den vorgefundenen geschichtlichen Stoff des Lukas aus, so hat sich in diesem Abschnitt neben demjenigen, was Lukas namentlich aus Matthäus entlehnt hat, noch eine neue Quellenschrift ergeben, welche sich von den Zuthaten unsers Evangelisten noch oft genug sichtlich unterscheidet (13, 10—22. 14, 25—35. 16, 1—13. 19—26. 17, 1—4. 11—19. 18, 1—8, auch wohl 19, 1—10). Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser Quelle ist die schroffe Ansicht von den irdischen Gütern, die strenge Fassung der christlichen Weltentsagung [1]). Damit hängt eine lebhaftere Erwartung des Tages der Rache für die Auserwählten innig zusammen. Versetzt uns namentlich das Letztere in einen judenchristlichen Gedankenkreis, zu welchem die Hervorhebung der äussern Abstammung von Abraham sehr wohl passt (13, 16. 19, 9), so ist doch auch ein milderer Gegensatz gegen die Vorurtheile des ungläubigen Judenthums (13, 14 f. 17, 18. 19, 10) nicht zu verkennen. Nur geht dieser Gegensatz nicht ganz entschieden über die Grenzen des israelitischen Volks hinaus, da er bei einer ausdrücklichen Anerkennung der verachteten Zöllner unter den Juden (19, 7 f.) und der verwandten Samariter (17, 12 f.) stehen bleibt. Um so wesentlicher ist dieser Quelle der Zug Jesu an der Grenze von Samarien (17, 11), und es ist nach aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Reise auf der Grenzscheide von Galiläa und Samarien schon den äussern Rahmen dieser Quellenschrift bildete. Verfolgt man die Spuren der benutzten Quellenschrift so weit, dass man sich eine bestimmte Vorstellung von ihrem ganzen Umfang bildet,

1) Daher gehört hierher auch vielleicht 12, 15 f. 13, 33 f.

so muss man von vorn herein geneigt sein, auch Manches, was an und für sich keine Fuge der Verarbeitung erkennen lässt, zu ihr zu rechnen. Warum sollte der Evangelist nicht auch in dem fliessenden und kunstvoll abgerundeten Anfang (9, 51 — 13, 9) jene Schrift zum Grunde gelegt und Stellen, wie 12, 33 f., 13, 1 — 5, aus ihr aufgenommen haben? Wird man hier freilich nie über Vermuthungen hinauskommen, welche sich nicht zur Gewissheit erheben lassen, so muss es doch nach aller Wahrscheinlichkeit als feststehend gelten, dass der alte Reisebericht, welcher Jesum nicht absichtslos das samaritische Gebiet berühren liess, auch schon die Aussendung eines neuen Jüngerkreises auf diesem ausserjüdischen Gebiet enthielt, oder dass die Grundlage von 9, 51 — 10, 24 dieser Quellenschrift angehörte. So gewiss die siebenzig Jünger, welche auf samaritischem Gebiete das Evangelium verkündigen, im Sinne des paulinischen Lukas die Bestimmung des Christenthums für die ganze Menschheit, für die 70 (oder 72) Weltnationen ausdrücken, so ist doch die Annahme eines weitern, über die Zwölfzahl der Apostel hinausgehenden Jüngerkreises gar nicht erst in paulinischen Kreisen zu Hause, sondern schon frühe in einem solchen Judenchristenthum vorhanden, welches die Verbreitung des Christenthums über das jüdische Volk hinaus ausdehnte. Andeutungen fanden wir schon bei Markus (3, 32 f. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52), und hierher gehören auch die Lehrer des Evangelium, welche der Hirt des Hermas (Sim. 9, 15. 16) ausser den Aposteln kennt. In der Grundschrift der pseudoclementinischen Schriften, dem judaistischen *Κήρυγμα Πέτρου*, so weit es noch aus Recogn. Lib. I. erkannt werden kann, finden wir sogar ohne alle nachweisbare Abhängigkeit von Lukas noch 72 Jünger Jesu ausser den zwölf Aposteln, und jene Zahl soll noch gar nicht den Weltnationen, sondern vielmehr den Aeltesten des Moses entsprechen [1]). Was ist auch natürlicher, als dass ein altes Evangelium, welches Jesum das samaritische Gebiet betreten liess, die Aussendung eines neuen Jüngerkreises (nach dem Vorbilde der Aeltesten des Moses) berichtete, weil den zwölf Aposteln ja Matth. 10, 5. 6 das Auftreten in Samarien verboten war? Wird die freie Eigenthümlichkeit des Evangelisten allerdings durch eine solche Quellenschrift, deren Spuren sich nicht leugnen lassen, beschränkt, und hat Lukas seine von den beiden ältern Synoptikern verschiedene Quellenschrift auch nur zu Anfang (9, 51 — 13, 9) zu einem kunstvollen

1) Recogn. I, 40, vgl. meine Krit. Untersuch. S. 356 f., clementin. Recogn. u. Homilien S. 66, dazu *Köstlin* Synopt. S. 267 f. Steht das hohe Alterthum dieser sehr ausschliesslich judenchristlichen Geheimschrift und die Zusammengehörigkeit jenes Zuges mit dem hier durchgeführten Verhältniss von Moses und Christus fest, so dürfen wir hier schlechterdings nicht den Einfluss des Lukas-Evangelium annehmen (wie *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 350 f. versucht); sondern wir haben hier vielmehr die ursprüngliche judenchristliche Zusammenfassung der von den Aposteln verschiedenen unmittelbaren Jünger Jesu vor uns. Es ist gar nicht unmöglich, dass sich eine solche Sage in judenchristlichen Kreisen gebildet habe (*Baur* Kanon. Evv. S. 499); sondern vielmehr ganz natürlich, dass die Judenchristen, je strenger sie die Beziehung der Apostel auf die zwölf Stämme Israels festhielten, auch die Thatsache der Heidenbekehrung in solcher Weise wenigstens auf unmittelbare Jünger Jesu zurückführten.

Ganzen verarbeitet, in welchem sich gar keine Fugen entdecken lassen: so hat er doch auch noch in dem Folgenden seine Eigenthümlichkeit reichlich bewährt. Namentlich bezeichnet ihn der schroffe Gegensatz Jesu gegen alles jüdische Wesen (11, 14—54. 13, 23—14, 24. 15, 1—32. 16, 14—19. 27—31. 18, 9—14), ferner der Widerspruch gegen einen besondern Vorrang der Zwölfapostel (17, 5—10) und gegen eine äusserliche und schwärmerische Erwartung der Ankunft des Gottesreichs (17, 20—37. 19, 11—28).

D. Die letzten Schicksale in Jerusalem 19, 29 — 24, 53.

1. Das Auftreten Jesu in Jerusalem 19, 29—21, 38.

Bei dem Einzug in Jerusalem (19, 29—44) schliesst sich Lukas zwar im Wesentlichen an Matth. 21, 1—11, Mark. 11, 1—10 an, aber doch nicht ohne bezeichnende Eigenthümlichkeiten. Lukas lässt ja nicht bloss die Begleitung Jesu aus der Menge seiner Jünger bestehen, deren an 2, 14 erinnernder Jubelruf die Lobpreisung für alle frühern Wunderthaten ihres Meisters enthält (Vs. 37. 38), sondern er fügt auch Vs. 39—44 gar eine eigenthümliche Erzählung ein. Die Pharisäer als Häupter des ungläubigen Judenthums nehmen an dem Jubelruf der Jünger Anstoss (vgl. Matth. 21, 15. 16); aber Jesus nimmt seine Jünger in Schutz, weil, wenn sie schwiegen, die Steine schreien müssten. Nichts ist für den paulinischen Evangelisten so bezeichnend, als das Weinen Jesu bei dem Anblick der heiligen Stadt, welche ihr Heil noch immer verkennt und desshalb, weil sie den gegenwärtigen Zeitpunct ihrer Heimsuchung nicht erkannt hat, der Zerstörung durch ihre Feinde anheimfallen wird. Das Erste, was Jesus in Jerusalem thut, ist auch bei Lukas die Reinigung des Heiligthums von den Verkäufern (19, 45. 46). Sonst tritt er in dem Tempel nicht sowohl heilend, wie bei Matthäus 21, 14, sondern vielmehr mit dem Beifall des Volks lehrend auf (wie Mark. 11, 18), während die Hochpriester, Schriftgelehrten und die Ersten des Volks ihn zu verderben suchen, und Lukas schickt schon hier die Bemerkung voraus, dass Jesus überhaupt bei Tage in dem Tempel lehrte (19, 47. 48). Hiermit ist nur von vorn herein ausgesprochen, was schon Matthäus 26, 55 (vgl. Mark. 14, 49. Luk. 22, 43) später voraussetzt. Mit Uebergehung der Verfluchung des Feigenbaums schreitet Lukas nun sogleich zu den *Streitreden* fort, welche die Lehrthätigkeit Jesu in ihrem Verhältniss zu den 19, 47 bezeichneten Gegnern ausführen (20, 1—40). In diesen Streitreden fehlt aber ausser demjenigen, was schon Markus von der Darstellung des Matthäus ausliess, noch das Gespräch über das grösste Gebot, welches schon 10, 25 f. vorweggenommen war. Auch schliesst sich die Parabel von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberg Vs. 9—19 nicht als Anrede an die jüdischen Hierarchen, sondern als Anrede an das Volk der Frage über die Machtvollkommenheit Jesu an. Daher die Einrede der Zuhörer bei der Androhung der Strafe jener Arbeiter (Vs. 16). Der Versuch der Hochpriester und Schriftgelehrten, an Jesum die Hand zu legen, wird wie Mark. 12, 12 durch die Furcht vor dem Volke unterdrückt. Ferner sind es Vs. 20

dieselben Gegner Jesu, welche ihre scheinheiligen Verbündeten mit der Frage über den Zinsgroschen absenden, um Jesum der Gewalt des Statthalters überantworten zu können. Auch in dieser Abweichung von Matthäus 22, 15, wo die Urheber dieser neuen Frage die Pharisäer sind, war Markus 12, 13 bereits vorangegangen, indem er die bereits vorher erwähnten hierarchischen Gegner einige Pharisäer und Herodianer zu dieser Frage absenden liess. Als neue Gegner treten bei Lukas Vs. 27 erst die Sadducäer mit ihrer Auferstehungsfrage hinzu.

Auch die Antwort Jesu Vs. 34 f. ist bei Lukas eigenthümlich, sofern sie den Gegensatz der über alle geschlechtlichen Verhältnisse wie über alle Vergänglichkeit erhabenen Auferstehung des zukünftigen Weltalters zu dem geschlechtlichen Leben des jetzigen Weltalters einführt. Als Söhne der Auferstehung werden die jenes Weltalters Gewürdigten in jeder Hinsicht Söhne Gottes sein (Vs. 36). Ferner fügt nur Lukas Vs. 38 der Behauptung, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, die an Apg. 17, 28, Röm. 14, 8 erinnernde Begründung hinzu πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν. Diese Entgegnung ist bei Lukas der Schluss der Streitreden überhaupt. Während bei Matthäus 22, 34 f noch die versuchende Frage eines Gesetzeslehrers über das grösste Gebot folgt, während Markus 12, 28 f. einen Schriftgelehrten in aufrichtigem Sinne diese Frage thun und die Antwort Jesu billigen lässt: so muss Lukas zwar hier die schon 10, 25 f. vorweggenommene Frage über das grösste Gebot weglassen, aber er lässt doch noch Vs. 39. 40 in abgekürzter Weise den Schluss des Markus erkennen. Einige Schriftgelehrten billigen ja die Antwort Jesu an die Sadducäer, und Niemand wagt es ferner, Jesu eine Frage vorzulegen. Es ist daher wie bei Markus 12, 35 f. der ganze Zuhörerkreis, an welchen Jesus Luk. 20, 41—44 die Worte über den Messias als den Herrn Davids richtet, während er, wie Lukas 20, 45—47 bestimmter als Markus 12, 38—40 sagt, die kurze Warnung vor den Schriftgelehrten vor dem ganzen Volk an seine Jünger richtet. Nach der Erzählung vom Scherflein der Wittwe, welche Lukas 21, 1—4 wenig verändert aus Markus 12, 41—44 mittheilt, folgt nun auch bei Lukas 21, 5—36 die eschatologische Rede, und zwar wesentlich in der von Markus C. 13 eingeführten Abkürzung, aber mit wichtigen Eigenthümlichkeiten. Es ist schon das zu beachten, dass Jesus nicht mehr wie bei den ältern Evangelisten (Matth. 24, 1, Mark. 13, 1) den Tempel und seinen frühern Zuhörerkreis verlässt, und dass wir daher gar nicht wissen, ob diejenigen, welche bei Lukas 21, 5 auf den schönen Tempelbau hinweisen, Jünger sind. Warum sollte Jesus nicht wenigstens die Vorhersagung der gänzlichen Zerstörung des Tempels bei Lukas zunächst an den ganzen jüdischen Zuhörerkreis gerichtet haben können? Sonst unterscheidet Lukas bestimmter die verschiedenen Stufen der Rede und trennt das Ende der gegenwärtigen Weltordnung schärfer von der Zerstörung Jerusalems und dem jüdischen Kriege. Man soll sich nicht täuschen lassen durch diejenigen, welche sich als Messias ausgeben, auch nicht glauben, dass nach den Kriegen und Unruhen, welche vorher eintre-

ten müssen, sogleich das Ende folge (Vs. 9 ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος). Die weitere Ausführung dieser vorhergehenden Bedrängnisse Vs. 10—24 geht von den Erscheinungen des jüdischen Kriegs, unter welchen auch grosse Himmelszeichen genannt werden (Vs. 10. 11), sogleich zu den noch frühern Christenverfolgungen über. Nicht erst während dieser Ereignisse, wie man Matth. 24, 8. 9, Mark. 13, 9—13 verstehen muss, sondern schon vorher (Vs. 12 πρὸ δὲ τούτων πάντων) wird man die Jünger verfolgen, vor Synagogen, Könige und Statthalter, also vor jüdische und heidnische Behörden führen, und diese Verfolgung wird nicht sowohl, wie Markus 13, 9 sagt, zum Zeugniss für die Verfolger des Christenthums (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς), sondern vielmehr, wie Lukas sehr bezeichnend das christliche Märtyrerthum ausdrückt, den Jüngern selbst zum Zeugniss gereichen [1]). Gerade von ihren Angehörigen werden sie überantwortet werden, und Einige werden, wie noch Vs. 16 ausdrücklich gesagt wird, den Tod erleiden [2]). Erst Vs. 20 geht die Rede wieder auf den jüdischen Krieg ein, und hier schildert Jesus bei Lukas, ganz wie früher 19, 43. 44, sehr genau die Belagerung und Zerstörung von Jerusalem. In diesen Tagen der Rache, durch welche die Schrift in Erfüllung gehen muss, sollen, wie wir bei Lukas Vs. 21—24 lesen, die Christen aus Judäa ausziehen und in keinem Falle nach Jerusalem gehen [3]); denn es steht der Zorn Gottes dem jüdischen Volke bevor, welches theils durch das Schwert fallen, theils unter alle Heiden gefangen fortgeführt werden soll, und Jerusalem wird von Heiden betreten sein, bis die Zeit der Heiden (vgl. Offbg. Joh. 11, 2) abgelaufen ist. Der ganze Zeitraum der heidnischen Herrschaft über die heilige Stadt (καιροὶ ἐθνῶν) tritt also bei Lukas zwischen die Zerstörung von Jerusalem und die Wiederkunft Christi, welche Vs. 25—33 beschrieben wird, und nur hier sind wir genöthigt, der γενεά, welche bis zur Erfüllung nicht vorübergehen soll (Vs. 32), eine ziemlich weite Ausdehnung auf mindestens 70 Jahre zu geben [4]). Eigenthümlich fügt Lukas Vs. 34—36 noch die Warnung hinzu, dass man seine Herzen nicht mit dem Rausch und den Sorgen des irdischen Lebens beschweren soll, um nicht plötzlich von jenem Tage überfallen zu werden, welcher gleich einem Fallstrick über die ganze Menschheit kommen wird (vgl.

1) Vs. 13 ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον, vgl. *Baur* Markusev. S. 99. So wenig konnte ein Evangelist, dessen Hauptapostel Paulus bereits 64 in der neronischen Verfolgung umgekommen war, die genauere Bestimmung unterlassen, dass der Märtyrertod so mancher Apostel dem jüdischen Kriege vorherging.

2) Um so weniger kann der bei Marcion fehlende Vs. 18 καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται ursprünglich sein, weil die leibliche Unverletztheit, welche er unleugbar enthält, zu dieser ganzen Stelle gar nicht passt. Er ist vielmehr eine spätere Einschaltung aus Apg. 27, 34, vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 237 f.

3) Nicht ohne Schein nimmt *Volckmar* Ev. Marcions S. 69 hier eine Beziehung auf den Auszug der Urgemeinde nach Pella an.

4) Vgl. die Nachweisungen bei *Baur* Theol. Jahrb. 1849, S. 316 f., in meinen Krit. Untersuch. S. 367 f., bei *Zeller* Theol. Jahrb. 1852, S. 299 f. Irenäus, welcher erst nach 180 schrieb, rechnet das Ende der Regierung Domitians († 96) noch fast zu seiner γενεά, adv. haer. V, 30, 3.

17, 20 f.). Man wache vielmehr in unablässigem Gebet, um vor dem Menschensohne zu bestehen. Diese Rede, welche jedenfalls den spätesten Standpunct unter den Synoptikern verräth[1]), gehört also bei Lukas, so gewiss ihr Hauptinhalt den Jüngern gilt, zu den Reden, welche Jesus nach 19, 47 im Tempel vor dem Volke hielt. Daher wiederholt Lukas 21, 37. 38 zum Schluss noch die Bemerkung, dass Jesus bei Tage in dem Tempel lehrte, die Nächte auf dem Oelberg zubrachte, und an jedem Morgen das ganze Volk im Tempel vorfand, welches ihn zu hören begehrte.

2. Das Leiden Jesu Cap. 22. 23.

Nur sehr kurz erwähnt Lukas 22, 1. 2, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten bei dem Herannahen des Festes dem vom Volke gefeierten Jesus nach dem Leben trachteten. Er schweigt ja auch von der Salbung in Bethanien, welche er bereits früher (7, 36 f.) eigenthümlich verarbeitet hat. Dafür schliesst sich aber bei ihm das Anerbieten des Judas (22, 3—6) unmittelbar an das Vorhaben der jüdischen Obern an. Dieses Anerbieten war, wie nur Lukas sagt, eine unmittelbare Wirkung des Satan, welcher in diesen Apostel eindrang, also von ihm Besitz nahm, und insofern der Zeitpunct, welchen der Evangelist schon 4, 13 im Sinne hatte. Beachtenswerth ist es noch, dass Judas hier nicht bloss den Hohenpriestern, sondern auch den Kriegsobersten (*τοῖς στρατηγοῖς*) den Verrath anbietet[2]). An dem Tage des Paschaopfers (am 14. Nisan) sind Petrus und Johannes nach Lukas 22, 8 die beiden, von Markus 14, 13 nicht genannten Jünger, welche Jesus ausschickt, um das Paschamahl anzurichten. Geniesst er dasselbe zur gewöhnlichen Stunde mit seinen zwölf Aposteln (22, 14—18), so ist es höchst bezeichnend für den lukanischen Christus, dass er ausdrücklich sagt: „ich habe sehnlich begehrt, dieses Pascha mit euch zu essen, ehe ich leide; denn ich sage euch, dass ich es nicht mehr essen werde, bis es erfüllt sein wird im Reiche Gottes." So fern von aller Trauer hält Jesus hier sein letztes Mahl, und so wenig ist es das jüdische Paschamahl an sich, nach welchem er begehrt hat, dass er sich vielmehr freut, dieses Paschamahl nicht mehr in seiner jüdischen Weise, sondern nur in seiner Vollendung bei dem Eintritt des Gottesreichs wieder zu geniessen. Eröffnet er also schon

1) Es ist auch das sehr bezeichnend, dass Matthäus C. 24 die Hauptschicksale des Christenthums noch auf das jüdische Gebiet verlegt, nur beiläufig Vs. 14 noch die Verkündigung des Evangelium in der Heidenwelt erwähnt, während Markus 13, 10—13 diese Verbreitung des Christenthums über den Weltkreis schon weiter ausführt. Der paulinische Lukas schweigt hiervon schon gänzlich, weil ihm die Beschränkung des Christenthums auf Judäa schon ganz fremd, seine Verbreitung in der ganzen Welt eine selbstverständliche Thatsache geworden ist. Wenn ferner Matth. 24, 13 und Mark. 13, 13 sagen ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται, so vermeidet Lukas 21, 19 diesen Ausdruck, weil er das Ende weiter aufschiebt und nicht mehr von Allen erlebt werden lässt. Er sagt nur, in Geduld solle man seine *Seelen* erwerben, vgl. 9, 24. 17, 33.

2) Dieselben στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ finden wir auch 22, 52, und aus Apg. 4, 1. 5, 26 Josephus bell. jud. VI, 5, 3 erhellt, dass es wenigstens Einen στρατηγός oder Hauptmann der levitischen Tempelwachen gab.

hier die Aussicht auf einen höhern Paschagenuss, so kann auch aus diesem Grunde das christliche Abendmahl, welches Jesus bei dem Abschied von den Seinigen einsetzte, nicht mehr mit der jüdischen Paschamahlzeit zusammenfallen. Lukas geht darin wesentlich über Matthäus und Markus hinaus, dass er die Einsetzung des christlichen Gedächtnissmahls als eine besondre Handlung Vs. 19. 20 auf das jüdisch-gesetzliche Paschamahl folgen lässt. Es ist etwas Neues, dass Jesus, nachdem er die Danksagung gesprochen, an seine Jünger das Brod vertheilt, als den Leib, der für sie dahingegeben wird, dass er ihnen nach dem Mahle den Kelch darreicht, als den neuen, durch sein Blut vermittelten Bund [1]). Erst nach dieser Einsetzung des Gedächtnissmahls hebt Jesus bei Lukas Vs. 21—23 die Anwesenheit seines Verräthers hervor, ohne die Bezeichnung desselben mitzutheilen. Wissen nun die Apostel nicht, wer von ihnen der Verräther sein soll, so lassen sie sich bei Lukas auch gerade jetzt, nach der feierlichen Einsetzung des Abschiedsmahls in den Rangstreit ein, welcher hier um so mehr das Ungeläuterte ihres Wesens zur Anschauung bringen muss. Die Antwort Jesu geht von dem Ausspruch Matth. 20, 25—28, Mark. 10, 42—45 aus, um die äussere Erniedrigung als die wahre Grösse des Christenthums darzustellen. Jesus selbst ist ja wie ein Dienender unter seinen Jüngern. Diese aber haben ausgeharrt in seinen Anfechtungen [2]), und wie Jesus von dem Vater das Reich erhalten hat, so ertheilt er auch seinen Aposteln die Auszeichnung, an seinem Tische im Reiche Gottes zu essen und zu trinken und auf Thronen die zwölf Stämme Israel zu richten. Diesen ächt jüdischen Vorzug (vgl. Matth. 19, 28) behalten die Zwölfapostel selbst bei dem paulinischen Evangelisten. Nur sind sie hier um so mehr der Versuchung des Teufels ausgesetzt. Der erste Apostel Petrus wird den Hauptbeweis geben, dass der Satan ausgezogen ist, um wie in einem Siebe die Apostel zu schütteln, und erst wenn er sich bekehrt hat, kann er seine Brüder wieder stärken. Unter diesen Gesichtspunct stellt Lukas 22, 31—34 die Vorhersagung der dreimaligen Verleugnung des Petrus. Wird selbst der Glaube eines Petrus wanken, so kommt jetzt überhaupt eine solche Zeit für die Jünger, dass sie im Nothfalle sogar ihr Oberkleid verkaufen sollen, um ein Schwert zu kaufen. Es muss an Jesu noch der prophetische Ausspruch Jes. 53, 12 in Erfül-

1) Es ist mit Recht die Berührung des Lukas mit Paulus 1 Kor. 11, 23—25 in den Einsetzungsworten hervorgehoben worden, namentlich von *Baur* Kanon. Evv. S. 481 f. Auch Paulus führt die Worte so an: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [κλώμενον]. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wie sie bei Lukas Vs. 19 lauten τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Und wie Paulus fortfährt ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, so fährt auch Lukas Vs. 20 fort ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Die Uebereinstimmung ist so gross, dass sie nicht zufällig entstanden sein kann.

2) Ueber πειρασμοί vgl. Gal. 4, 14. Schon Hiob 9, 23 steht מַסָּה (Versuchung) für Leiden. Auch im Brief des Clemens an Jakobus vor den clementin. Homilien c. 2 sagt Petrus von Clemens ὃς ἐν πᾶσι πειρασμοῖς μου κοινωνήσας κτλ.

lung gehen, dass er zu den Uebelthätern gerechnet wird; die Weissagung, sofern sie sich auf ihn bezieht, geht jetzt ihrem Ende, ihrer Erfüllung entgegen. Nachdem die Apostel zwei Schwerter aufgewiesen haben, zieht Jesus nach seiner Gewohnheit mit den Jüngern auf den Oelberg (22, 35—39). Hier warnt er die sämmtlichen Apostel noch einmal vor der kommenden Versuchung, und nachdem er sich einen Steinwurf weit von denselben entfernt hat, betet er knieend um das Vorübergehen des Leidenskelchs. Nur Lukas 22, 43. 44 lässt einen Engel zur Stärkung Jesu erscheinen und seinen Schweiss gleich Blutstropfen auf die Erde fliessen. Die Jünger sind indessen sämmtlich vor Trauer eingeschlafen (22, 40—46). Als nun Judas mit einem Haufen ankommt, um durch einen Kuss den Menschensohn zu verrathen, wollen ihn die Jünger mit dem Schwerte vertheidigen, und einer von ihnen haut wirklich dem Knechte des Hohenpriesters das rechte Ohr ab. Jesus missbilligt diese Handlung bei Lukas nur stillschweigend durch Heilung der Wunde [1]), und giebt sich den Feinden, die sich bei seinem täglichen Lehren im Tempel nicht an ihn wagten, mit dem Bewusstsein hin, dass diese Stunde ihrer Obmacht die Gewalt der Finsterniss, des Satan ist (22, 47—53). In dem Hofe des Hohenpriesters erzählt Lukas zuerst die dreimalige Verleugnung des Petrus, welchen nach dem Hahnenschrei auch der Anblick Jesu an die Erfüllung der Vorhersagung erinnert (22, 54—62), dann die Verspottung und Schmähung Jesu (22, 63—65). Erst zuletzt wird das Verhör Jesu vor dem Synedrium mitgetheilt (22, 66—71). Dasselbe versammelt sich, als es Tag geworden ist, und statt der falschen Zeugen bei Matthäus und Markus finden wir hier nur die Anfrage, ob Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, und das Bekenntniss Jesu, welches zur Verurtheilung hinreicht. Vor Pilatus fügen die Juden zu dem messianischen Königthum noch die Beschuldigungen hinzu, dass Jesus das Volk verführe, und die Steuerabgabe an den Kaiser verhindere [2]). Aber auch nachdem Jesus sich für den König der Juden erklärt hat, findet Pilatus keine Schuld an ihm (23, 1—4). Die Nachricht, die er weiter von den Anklägern erhält, dass Jesus aus Galiläa, also aus dem Gebiete des Herodes stamme, giebt dem Statthalter, wie nur Lukas 23, 5—12 erzählt, Veranlassung, Jesum zu dem gerade

1) Vgl. *Volckmar* Ev. Marcions S. 70 f., meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 239 f.

2) Sollte der durch mehrere Hss. bestätigte Text von Luk. 23, 2 bei Marcion ächt und ursprünglich sein, so würden die Juden hier sagen: Τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι, καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. Eine Entscheidung wird sich kaum erreichen lassen, vgl. *Volckmar* Ev. Marcions S. 90, meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1853, S. 241 f. Nimmt man den Text Marcions als ursprünglich an, so bezieht sich die Anklage der Juden zunächst auf die Verführung des jüdischen Volks an und für sich, welches Jesus von dem Gesetze abwendete (vgl. die ursprüngliche LA. von Luk. 16, 17), dann auf das Verhältniss zu dem römischen Kaiser, dessen Ansehen durch die Behauptung messianischer Königswürde untergraben werde, endlich überhaupt auf den Anklang, welchen Jesus zwar nicht bei erfahrenen Männern, wohl aber bei den Weibern und der Jugend finde.

in Jerusalem anwesenden Tetrarchen zu schicken. Dieser freut sich anfangs, Jesum zu sehen, von welchem er schon so viel gehört hat (vgl. 4, 9), auch erwartet er ein Zeichen von ihm. Als aber Jesus auf alle seine Worte keine Antwort giebt, schickt er ihn mit dem Spotte einer glänzenden Kleidung an den Statthalter zurück. Pilatus betheuert vor dem Volk und seinen Obern noch einmal seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu, an welchem auch Herodes nichts des Todes Würdiges gefunden habe. Er schlägt vor, Jesum nach einer Geisselung zu entlassen, da er den Juden am Feste einen Gefangenen frei geben musste. Die Juden verlangen aber vielmehr die Freilassung des Aufrührers Barabbas (22, 13—19). Trotz des stürmischen Verlangens nach der Kreuzigung Jesu macht Pilatus noch einen dritten Versuch, Jesum, an dem er keine Todesschuld findet, mit einer Geisselung zu entlassen (23, 20—23). Erst als diese drei (dem Lukas eigenthümlichen) Versuche fehlgeschlagen sind, giebt der römische Statthalter Jesum seinen jüdischen Feinden preis (23, 24. 25). Um so mehr erscheint der Kreuzestod Jesu als die eigentliche Schuld der Juden.

Bei der Darstellung der Kreuzigung lässt Lukas 23, 26—56 gleichfalls seine Eigenthümlichkeit vielfach hervortreten. Hierher gehört schon die Anrede Jesu an die Weiber, welche ihm weinend nachfolgen (Vs. 28—31). Den Töchtern von Jerusalem wird das künftige Verderben dieser Stadt vorgehalten. Ferner bittet Jesus bei Lukas Vs. 34 für die Feinde, die ihn an das Kreuz schlagen, weil sie nicht wissen, was sie thun. Erst nach der Verspottung des Volks (Vs. 35), bei welcher die Beziehung auf die Aussage der falschen Zeugen (Matth. 27, 40, Mark. 15, 29) fehlen musste, erzählt Lukas die Verhöhnung der Soldaten, welche ihm in diesem Sinne Essig darreichen und den jüdischen in griechischer, römischer, hebräischer Sprache an das Kreuz angeschlagenen Königstitel erwähnen (Vs. 36—38). Ferner weicht Lukas von seinen Vorgängern (Matth. 27, 34, Mark. 15, 32) darin ab, dass er von den beiden Verbrechern, in deren Mitte Jesus gekreuzigt wird (Vs. 32. 33), nur Einen den Christus, der sich selbst nicht einmal helfen kann, lästern lässt, während der andre im Bewusstsein seiner Schuld und der Unschuld Jesu diese Lästerung rügt. Bezeugt derselbe schon hierin seine Reue, so spricht er gar noch weiter seine gläubige Gesinnung in den Worten aus: „Gedenke meiner, Herr, wenn du in deinem Reiche gekommen sein wirst". Jesus verheisst demselben, dass er schon heute mit ihm in dem Paradiese, dem unterirdischen Aufenthaltsorte der Frommen [1]), sein wird (Vs. 39—43). Endlich, nachdem von der sechsten bis zur neunten Stunde die Erde verdunkelt, der Vorhang des Tempels zerrissen ist, verscheidet Jesus bei Lukas nicht wie bei Matthäus (27, 46) und Markus (15, 34) mit dem Ausruf der Gottverlassenheit, sondern mit dem Ausruf der Gottergebenheit, indem er in die Hände des Vaters seinen Geist befiehlt (Vs. 46). Als Zeugen der Kreuzigung giebt Lukas Vs. 48. 49

1) Zur Sache vgl. den Schooss Abrahams 16, 22 f., und über die jüdische Vorstellung eines unterirdischen Paradieses das Buch Henoch 22, 9 f., Gfrörer Jahrh. des Heils II, S. 42 f.

ausser dem Volke und den galiläischen Weibern noch alle Bekannten Jesu an. Joseph von Arimathia legt den Leichnam in ein noch ungebrauchtes Grab. Die Weiber sehen das Grab, kaufen Spezereien, aber ruhen am Sabbat wegen des Gebots.

3. Die Auferstehung Jesu Cap. 24.

Der Auferstehungsbericht des Lukas schliesst sich schon darin an Markus an, dass die Weiber, als sie zum Grabe kommen, den Stein abgewälzt finden; aber es sind bei Lukas zwei Engel (statt des einzigen bei Markus), welche die Weiber auf die Auferstehung hinweisen, und zwar mit ausdrücklicher Rücksicht auf die Vorhersagung Jesu in Galiläa (9, 22. 44), die freilich zunächst nicht an die Weiber, sondern an die Apostel gerichtet war. So bringen die Weiber die erste Kunde zu den Aposteln, welche gleichwohl noch nicht glauben. Nur Petrus läuft zu dem Grabe, sieht die Binden da liegen und wundert sich über das Geschehene (Vs. 1—12). Eine persönliche Erscheinung des Auferstandenen wird erst den beiden Jüngern ausserhalb des Apostelkreises zu Theil, welche nach Emmahus wandeln. Jesus gesellt sich zu den Wandernden, ohne von ihnen erkannt zu werden, und als sie von dem Tode desjenigen, von welchem sie die Befreiung Israels (vgl. 2, 38) erwartet hatten, von den letzten Erfahrungen der Weiber und einiger Jünger reden, weist der Unbekannte sie auf die von Moses und den Propheten vorhergesagte Nothwendigkeit des Leidens Christi hin. In Emmahus, wo sie ihn zurückhalten, erkennen sie den Meister und können nun dieses Ereigniss den versammelten Jüngern mittheilen, unter welchen auch Simon (vgl. 1 Kor. 15, 5) den Herrn schon gesehen hat (Vs. 13—35). Als sie noch reden, tritt der Auferstandene in ihre Mitte mit dem Friedensgruss, zeigt den Jüngern seine Hände und Füsse, um sie zu überzeugen, dass sie keinen körperlosen Geist vor sich sehen, ja er isst zu diesem Zwecke vor ihren Augen (Vs. 36—43). Er eröffnet ihnen sodann das Verständniss der Schrift über die Nothwendigkeit seines Leidens und seiner Auferstehung, deren Ziel die von Jerusalem zu allen Heiden fortgehende Predigt der Busse und Sündenvergebung in seinem Namen ist [1]). Er verspricht ferner den Jüngern, welche Zeugen von allem diesem sind, die Verheissung des Vaters, den heiligen Geist, welcher als eine Kraft aus der Höhe in Jerusalem auf sie herabkommen wird (Vs. 44—49). Dann führt er sie nach Bethanien, wo er die Jünger segnet und gen Himmel fährt. Dieselben können freudig nach Jerusalem zurückkehren und im Tempel fortwährend Gott preisen (Vs. 50—53). Mit der Einsicht in die Nothwendigkeit des Leidens und der Auferstehung ist die Er-

1) Es ist beachtenswerth, dass Lukas hier die beiden nach Emmahus wandelnden Jünger vor den Aposteln auszeichnet. Ihnen werden nicht nur zuerst die Augen geöffnet, um Jesum zu erkennen, die Schrift zu verstehen; sondern sie glauben auch sogleich an die Auferstehung, während Jesus die Apostel erst durch Aufweisung seiner Hände und Füsse, ja durch leibliches Essen vor ihren Augen von seiner Auferstehung überzeugen muss, so dass sie hinterher die Schrift verstehen können. Nur ganz beiläufig wird Vs. 34 die Erscheinung des Auferstandenen berührt, welche Petrus nach 1 Kor. 15, 5 schon vor den übrigen Aposteln erfuhr.

ziehung der Jünger abgeschlossen, und wenn sie noch die Kraft des Geistes von oben erhalten haben, können sie den apostolischen und evangelischen Beruf antreten.

Blicken wir auf den ganzen Abschnitt Luk. 19, 29—24, 53 zurück, so hängen hier fast alle Abweichungen des Lukas von Matthäus und Markus so wesentlich zusammen, dass sich nirgends die Nöthigung aufdrängt, eine andre Quellenschrift des Evangelisten anzunehmen. Nur darf man auch die Möglichkeit einer solchen Quelle bei solchen Zügen, wie die Sendung Jesu zu Pilatus u. dergl., nicht von vorn herein ausschliessen. Und der Einfluss der paulinischen Briefe lässt sich Luk. 22, 19 f. gar nicht verkennen.

II. Ergebniss über das Lukas-Evangelium.

Gilt es, die Untersuchung des Inhalts unsers Evangelium zu einem Gesammtergebniss über seine Beschaffenheit und Entstehung zusammenzufassen, so kommt hauptsächlich Folgendes in Betracht. Es ist 1) die schriftstellerische Beschaffenheit, 2) der dogmatische und kirchliche Standpunct des Lukas-Evangelium zu bestimmen, woran sich 3) die Frage über Ort und Zeit seines Ursprungs schliesst.

1. Die schriftstellerische Beschaffenheit.

Der Gang unsrer Untersuchung hat das Vorwort des Evangelisten merkwürdig bestätigt. Es müssen allerdings schon viele Versuche evangelischer Geschichtschreibung unserm Evangelium vorangegangen sein, weil es den Gebrauch von mindestens drei Quellenschriften verräth. Ein grosser Theil des Inhalts ist aus den kanonischen Evangelien des Matthäus und des Markus entnommen, und eine weitere Nachweisung dieser Abhängigkeit ist kaum nöthig, da sie sich in allen einzelnen Berührungspuncten ergeben hat. Selbst die Abhängigkeit des Lukas von Markus, welche noch am meisten bezweifelt wird, *lässt* sich nicht verkennen. Dazu kam aber in dem eigenthümlichen Abschnitt 9, 51—19, 28 noch eine dritte, sonst nicht erhaltene Quellenschrift hinzu, deren Haupteigenthümlichkeit ebensowohl die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins, als auch die Bildung eines neuen, über das streng jüdische Gebiet hinausgehenden Jüngerkreises war. Es steht der Annahme nichts im Wege, dass aus ihr auch die eigenthümlichen Züge des Markus stammen, welche weder aus Matthäus, noch aus der mündlichen Ueberlieferung, noch aus der schriftstellerischen Freiheit dieses Evangelisten abgeleitet werden konnten. Nur wissen wir eben nicht genau, wie Vieles Lukas aus dieser Quelle entlehnte, weil wir sie nicht mehr haben, ja selbst ihren Titel (ein petrinisches Evangelium?) nur vermuthungsweise bestimmen können. Es ist derselbe Fall, wie in der Apostelgeschichte unsers Evangelisten, wo uns gleichfalls Spuren eines alten, verloren gegangenen Reiseberichts von einem Gefährten des Paulus begegnen [1]).

---

1) Vgl. namentlich *Zeller*, Theol. Jahrb. 1851, S. 457 f. über die Ab-

ist das Lukas-Evangelium eben desshalb, weil wir hier noch deutlich die Spuren benutzter und mehr oder weniger aufgenommener Quellenschriften unterscheiden können, nicht schlechthin ein Werk aus Einem Guss, so kann man ihm doch kein grösseres Unrecht thun, als wenn man es im Ganzen für ein blosses Sammelwerk erklären wollte. Im Gegentheil verräth Lukas auch im Verhältniss zu seinen Quellenschriften deutlich den Einfluss seiner paulinischen Grundansicht. Es ist ja nicht zufällig, dass Lukas die schärfsten Spitzen des bei Matthäus (5, 17 f. 10, 5. 6. 23. 15, 21 f.) sich äussernden Judaismus entweder ganz vermeidet oder durch eine geschickte Wendung abbricht (vgl. Luk. 6, 46. 12, 3. 13, 26 f. 16, 17). So ist im Ganzen nur selten durch die Abhängigkeit von den ältern Quellenschriften ein innerer Widerspruch in diese evangelische Geschichte gekommen, wie 4, 2. 23, wenn man auch in dem Abschnitt 14, 25—18, 14 die Fugen der Bearbeitung noch deutlich erkennt, 18, 8 eine ältere Eschatologie, 13, 16. 19, 9 eine nicht paulinische Auffassung der Abstammung von Abraham bemerkt. Solche Züge sind jedoch in Vergleichung mit dem durchgreifenden Unterschied der beiden Bestandtheile des Matthäus-Evangelium nur untergeordnete Einzelheiten, welche gegen die kunstvolle Einheit des Evangelium kaum in Anschlag kommen können. Auch der dem Evangelisten aus ältern Schriften zugekommene und zum Theil (wie bei der levitischen Verwandtschaft der Maria 1, 36) durch die paulinische Ueberlieferung ergänzte Stoff der evangelischen Geschichte ist meistens so eigenthümlich verarbeitet, dass er sich mit dem Freigeschaffenen zu der Einheit eines Ganzen zusammenschliesst.

In der Geburts- und Kindheitsgeschichte (1, 5—2, 52) überwiegt der schöpferische Geist des Evangelisten durchaus über den aus schriftlichen und mündlichen Quellen entlehnten Stoff, so dass sich hier die innere Eigenthümlichkeit des Lukas sehr rein ausdrückt. Folgt derselbe bei dem Auftreten des Täufers (3, 1—22) wieder mehr seinen Vorgängern, so beginnt er doch das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa in ganz eigenthümlicher Weise (3, 23—38), und in dem ganzen Abschnitt 4, 1—9, 50 sind ungeachtet aller Abhängigkeit von Matthäus und Markus solche Erzählungen wie Luk. 4, 16—30. 5, 1—11. 6, 12—49. 7, 36—50 die schlagendsten Beweise für die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Lukas, welcher auch im Einzelnen die überwiegende Erfolglosigkeit der auf das jüdische Gebiet beschränkten Wirksamkeit Jesu andeutete. An diese Darstellung des Auftretens auf rein jüdischem Gebiet schliesst sich der Abschnitt von der Reise Jesu nach Jerusalem 9, 51—19, 28 ungeachtet der auch hier nachweisbaren Grundlage einer ältern Quellenschrift sehr innig an, da er uns äusserlich und innerlich die Verbreitung des Christenthums

---

schnitte Apostg. 16, 10—18. 20, 1—16. 21, 1—17. 27, 1—28, 16. Freilich hat neuestens *Lekebusch* (Composition u. Entstehung der Apostelgesch. Gotha 1854) sehr angelegentlich die Identität des sogenannten „Wir-Referenten" mit dem Verfasser der Apostelgeschichte nachzuweisen gesucht, aber schwerlich überzeugend, da das „Wir" des Augenzeugen gar zu unvermittelt eintritt und aufhört. Es findet sich vielleicht noch eine Gelegenheit, auf die Quellen der Apostelgeschichte näher einzugehen.

über die Grenzen des reinen Judenthums vorführt. Sehen wir im Unterschied von den ältern Bestandtheilen besonders auf die eigenen Zuthaten des Evangelisten, so ist ihr Hauptzweck der Gegensatz des Christenthums gegen alles jüdische Wesen, sei es ausserhalb des Christenthums, oder in dasselbe eingedrungen, welchen Jesus in einer Reihe von Reden (13, 23—14, 24. 15, 1—32. 16, 14—19. 27—31. 17, 20—37. 18, 9—14. 19, 11—28) in seiner ganzen Schärfe durchführt, woneben auch einer Ueberhebung der zwölf Apostel vorgebeugt wird (17, 5—10). Auch in den letzten Schicksalen Jesu ist der übernommene geschichtliche Stoff mit den eigenthümlichen Zuthaten des Evangelisten zu einer innern Einheit verschmolzen. Unterliegt Jesus äusserlich durch den sehr nachdrücklich hervorgehobenen Hass des herrschenden Judenthums, so sagt er doch gleich anfangs bestimmt das Strafgericht vorher, welches durch die Zerstörung von Jerusalem über das ganze jüdische Volk ergehen musste (19, 40—44. 21, 20f. 23, 28 f.). Muss das Judenthum für seine Schuld bestraft werden, so reisst sich auch das Christliche immer weiter von allem Jüdischen los, um eine selbständige Gemeinde bilden zu können. Die Grundlage derselben ist die von dem jüdischen Paschamahl wohl unterschiedene Eucharistie (22, 19 f.). Und stehen die Zwölfapostel selbst bei dem Abschiedsmahl noch auf einer so niedrigen Stufe, dass sie sich über den Vorrang streiten (22, 24 f.), werden sie auch im Reiche Christi nur die zwölf Stämme Israels richten (22, 30), wird selbst Simon Petrus seinen Meister dreimal verleugnen (22, 31 f.), während ein mit Jesu gekreuzigter Verbrecher den Glauben an Jesum bekennt (23, 42): so werden doch durch die Erscheinungen des Auferstandenen zunächst zwei Jünger ausserhalb des Apostelkreises, dann die Apostel selbst von der Schriftnothwendigkeit des Leidens Jesu überzeugt und befähigt, den göttlichen Geist zu empfangen. Mit dieser Aussicht auf die Gründung einer eigenen christlichen Gemeinde schliesst das Evangelium des Lukas passend ab.

2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct des Evangelisten.

Je mehr das Lukas-Evangelium im Ganzen und Grossen eine durchgearbeitete Einheit ist, desto deutlicher lässt es auch seinen Paulinismus hervortreten, und je mehr wir den aus den Quellen aufgenommenen Stoff von der Verarbeitung und den Zuthaten des Evangelisten unterscheiden, desto weniger haben wir Grund, die Reinheit und Aechtheit dieses Paulinismus zu schmälern. Die auffallende Schwankung der neuern kritischen Schule über den Paulinismus dieses Evangelium hat hauptsächlich darin ihren Grund, dass man über sein Verhältniss zu ältern Quellenschriften nicht in's Klare gekommen war.

Der Paulinismus ist nach seiner negativen Seite der entschiedenste Gegensatz gegen den *Judaismus*. Wie scharf ist dieser Gegensatz bei Lukas! Der Zustand des Judenthums ist ja Finsterniss und Todesnacht (1, 79), geistige Blindheit, Splitterrichten u. s. w. (6, 39 f.), ungestörte Herrschaft der Dämonen, welche auf diesem Gebiet ganz eingebürgert sind (11, 21 f.), ferner geistige Blindheit, welche bei

dem hellsten Lichte nicht sehen kann (11, 33 f.). Das jüdische Volk ist der unfruchtbare Feigenbaum, welchem nur noch eine Frist der Besserung gestattet wird (13, 6 f.). Obgleich Jesus für den Thron Davids bestimmt ist (1, 32 f. 69), so ist ihm doch in der prophetenmörderischen Hauptstadt des jüdischen Volks der Untergang bestimmt (13, 33 f.), und je mehr er selbst nach seiner Auferstehung auf jüdischer Seite den verstocktesten Unglauben findet (16, 31), desto mehr wird er einst seine Volks- und Zeitgenossen von der Thür des Gottesreichs abweisen (13, 24 f.). Das göttliche Strafgericht über die Juden beginnt hauptsächlich mit der Zerstörung von Jerusalem (13, 35. 19, 27. 41—44. 21, 20 f. 23, 28 f.). Sie haben ja im Ganzen und Grossen das ihnen zuerst angebótene Christenthum verschmäht, welches nur bei den verachteten niedern Volksschichten einige Anerkennung fand (14, 21. 15, 1), ja sie sind eigentlich allein an der Kreuzigung schuldig (23, 1 f.). Daher hebt Lukas 7, 1 f. im Gegensatz gegen den jüdischen Hochmuth so nachdrücklich die Demuth und den Glauben des heidnischen Hauptmanns zu Kapernaum hervor, aber auch die Liebe und den Glauben einer Sünderin (7, 36 f.), die Bussfertigkeit eines Zöllners (18, 9 f.), den Glauben eines reuigen Verbrechers (23, 40 f.), die Menschenliebe und Barmherzigkeit eines Samariters (10, 33 f.), ja auch die Dankbarkeit eines geheilten Samariters (17, 12 f.), die Sinnesänderung des Zöllners Zakchäus (19, 8 f.), wenn die letzten Stücke nicht vielmehr schon seinen Quellenschriften angehören. Wie das Neue des Christenthums sich nicht verträgt mit dem Alten des jüdischen Wesens (5, 36), so hat es von Anfang an die Bestimmung, sich über die Grenzen des Judenthums hinaus zu verbreiten. Bezieht sich die Erlösung auch zunächst auf das Volk Israel, so geschieht doch diese Verherrlichung Israels von vorn herein vor allen Völkern und zur Erleuchtung der Heiden (2, 31. 32). Es ist daher der innere Trieb des Christenthums, der Heidenwelt seine Segnungen zuzuwenden (4, 25 f.), es ist der göttliche Rathschluss, das Höchste nicht den Weisen und Verständigen des Judenthums, sondern den Kindern des Heidenthums zu offenbaren (10, 21). Und erst, wenn das Christenthum in das weite Gebiet des Heidenthums übergegangen ist, tritt es aus der Dunkelheit in das Licht, aus den Gemächern in die freie Oeffentlichkeit heraus (12, 3). In das christliche Gottesreich sollen viele Heiden anstatt der meisten Juden eintreten (13, 28 f.) und berufen werden (14, 23). Das Heidenthum soll als des ewigen Vaters verlorenes Kind durch das Christenthum wieder in das väterliche Haus zurückgeführt werden (15, 11—32). Die Predigt des Evangelium, welche in Jerusalem beginnt, soll also zu allen Heiden übergehen (24, 47). Wie könnte das Christenthum aber in dieser Weise von den Heiden anerkannt werden, wenn es das Joch des Gesetzes noch beibehielte! Der Antijudaismus unsers Evangelium schliesst sich erst in seinem ächt paulinischen *Antinomismus* vollständig ab. Das Gesetz und die Propheten verlieren ihre Geltung vollständig, seit das Evangelium des Gottesreichs die gewaltige Macht der Zeit geworden ist und die Worte Christi in unverbrüchlicher Geltung an die Stelle des Gesetzes getreten sind (16, 16. 17).

Es ist aber nicht bloss das ungläubige Judenthum, sondern auch der *innerchristliche Judaismus*, welchem unser Evangelium in ächt paulinischer Weise entgegentritt. Es kennt ja ein christliches Bekenntniss, welches die Gebote Christi nicht thatsächlich erfüllt (6, 46), und je inniger das Judenchristenthum mit der alleinigen Anerkennung der zwölf Apostel zusammenhing, desto weiter dehnt unser Evangelist in Vergleichung mit seinen Vorgängern die ungünstige Darstellung derselben aus. Die zwölf Apostel bedürfen der Warnung vor unberechtigtem Dünkel (8, 18), vor Zurückhaltung der bessern Einsicht (12, 1 f. 47 f.). Wie die drei hervorragenden Zwölfapostel bei der Verklärung Jesu schlaftrunken sind, so dass Petrus nicht immer weiss, was er redet (9, 32. 33), so giebt Johannes einen Beweis seiner Unduldsamkeit (9, 49) und mit seinem Bruder Jakobus zusammen einen Beweis seines glühenden Zorneifers (9, 54). Mit besonderm Nachdruck hebt Lukas 17, 5—10 hervor, wie schwach noch der Glaube der Apostel ist, und wie wenig sie Grund haben, auf die Erfüllung des Aufgetragenen Ansprüche zu gründen. Wie sie die Eröffnungen ihres Meisters über sein bevorstehendes Leiden gar nicht begreifen (9, 45. 18, 34), so streiten sie sich noch bei dem Abschiedsmahl um den äussern Vorrang (22, 24 f.), schlafen während des Seelenkampfs Jesu (22, 45 f.) und können von seiner Auferstehung und ihrer Nothwendigkeit erst durch den sinnlichen Augenschein überzeugt werden (24, 40 f.). Namentlich in dem letzten Falle stehen sie zwei andern Jüngern weit nach, und je weniger das Christenthum auf die Grenzen des Judenthums beschränkt werden darf, desto weniger bedeutet die ihnen 22, 30 verbeissene Auszeichnung, die zwölf Stämme Israels zu richten, desto mehr entspricht der andre Jüngerkreis, dessen Bestimmung die Predigt des Evangelium auf nicht-jüdischem Gebiete ist, dem wahren Wesen des Christenthums.

Aber nicht bloss im Gegensatz gegen den ausser- und innerchristlichen Judaismus, sondern auch in dem eigenen Gedankenkreise legt das Lukas-Evangelium seinen reinen Paulinismus dar. Es ist ja ächt paulinisch, wie Luk. 1, 72 (vgl. Apg. 3, 25) die den Vorfahren der Juden gegebene Verheissung als ein göttliches Bündniss aufgefasst wird (vgl. Gal. 3, 15 f.), wenn 10, 30 f. in dem Begriffe des Nächsten alle Volksunterschiede aufgehoben werden (vgl. Gal. 3, 28. Röm. 10, 12). Und ist der Mittelpunct der ganzen paulinischen Theologie das an den christlichen Glauben geknüpfte Bewusstsein der Rechtfertigung vor Gott, so lässt auch unser Evangelium das Ungenügende der Werkgerechtigkeit und die Nothwendigkeit gläubiger Hingabe an Christus deutlich durchblicken (10, 41. 42. 17, 5—10), ja den Zusammenhang des Schuldbewusstseins mit der Rechtfertigung bestimmt hervortreten (18, 13. 14). Um so höher ist bei Lukas in ächt paulinischer Weise die Bedeutung des heiligen Geistes gefasst, dessen Ertheilung der Hauptgegenstand des christlichen Gebets ist (11, 2) und das Verhältniss des himmlischen Vaters zu seinen irdischen Kindern bezeichnet (11, 13). Er wird vor jüdischen und heidnischen Behörden den Christen das Wort führen (12, 12); erst mit der allgemeinen Ertheilung dieses heiligen Geistes, welcher vorher nur aus vereinzelten Propheten

redete (1, 67. 2, 27. 28), beginnt die Stiftung der christlichen Gemeinde (24, 49). Ist also der Geist die wirkliche Vermittelung zwischen Gott und den Gläubigen, so ist er auch das Wesentliche des Gottesreichs (11, 2), dessen eigentliches Gebiet die Innerlichkeit des Bewusstseins ist (17, 21). Je mehr sich der Geist hier in seiner reinen Innerlichkeit sammelt, desto mehr konnte sich dieser paulinische Idealismus auch mit der strengen Welt- und Güterentsagung befreunden, welche ihm in einer ältern Quellenschrift so nachdrücklich empfohlen vorlag (12, 15 f. 33 f. 14, 25 f. 16, 1 f. 19 f.). Es ist nur eine sehr nahe liegende Fortbildung des paulinischen Idealismus, wenn wir Luk. 7, 47 einen so innigen Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung und der Liebe finden, welche auch nach Paulus die Vollendung des Glaubenslebens ist, dass die wahre Liebe ebensowohl das sichere Kennzeichen der schon geschehenen Sündenvergebung, als auch die nothwendige Folge derselben ist. Und ist der Geist der Mittelpunct des christlichen Gottesreichs, so ist er auch das eigentlich Wesenhafte und Bedeutsame in der Person Jesu. Die Gottessohnschaft Christi steht in dem innigsten Zusammenhang mit dem heiligen Geiste, sofern Jesus schon als Erzeugniss desselben Sohn Gottes heisst (1, 35), und sofern dieser Geist, dessen Lästerung nicht vergeben werden kann, ihm in seinem Berufe einwohnt (12, 10). Es ist daher nicht zufällig, dass der lukanische Christus sich so oft im Gebet aus der Aussenwelt zurückzieht, um sich in sein durch den Geist vermitteltes Verhältniss zu Gott zu vertiefen (3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1), welches schon dem zwölfjährigen Knaben als sein wahrer Beruf erschien (2, 49). Endlich liegt auch darin eine ächt paulinische Ansicht von der Bedeutung des Erlösungstodes, von welchem Moses und Elias bei ihrer Erscheinung reden (9, 31), dass auf die prophetischen Weissagungen desselben in der Schrift des Alten Testaments wiederholt so grosses Gewicht gelegt wird (18, 31. 22, 37. 24, 25. 27. 44. 46), dass dieser Tod als die eigentliche Bestimmung Jesu erscheint (22, 22). Nimmt man noch dazu die nähere Berührung mancher Stellen mit den paulinischen Briefen [1]), so kann man über den reinen Paulinismus dieses Evangelium nicht zweifelhaft sein, wenn man nur nicht die eigenthümliche Dialektik des Apostels und die individuelle Durchführung seines Princips von dem Evangelisten erwartet [2]).

1) Luk. 20, 38 vgl. Röm. 14, 8, Luk. 22, 18 f. vgl. 1 Kor. 11, 23 f., Luk. 24, 34 vgl. 1 Kor. 15, 5.

2) Die neuere Kritik, welche seit *Zeller*'s Abhandlung (Theol. Jahrb. 1843, S. 59 f.) die dogmatische Eigenthümlichkeit des Lukas-Evangelium immer schärfer in's Auge gefasst hat (vgl. *Schwegler* Nachapost. Zeit. II, S. 41 f., die Schriften des sächsischen Anonymus über die Evangelien u. *Ritschl*'s über das Ev. Marcions, *Baur* Kanon. Evv. S. 427 f., *Volckmar* Theol. Jahrb. 1850, S. 213 f., *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f. u. s. w.), ist immer mehr dazu gedrängt worden, die anfangs behauptete vermittelnde Stellung des Lukas zwischen Paulinismus und Judaismus zu Gunsten seines reinen Paulinismus aufzugeben. Namentlich hat *Volckmar* diese Ansicht mit allem Recht, und wie man auch aus den Entgegnungen (z. B. von *Zeller* Theol. Jahrb. 1851, S. 275 f.) sieht, mit Erfolg verfochten. Wir dürfen uns für dieselbe besonders auf die obige Auffassung der Geburts- und Kindheitsgeschichte und auf die Nachweisung einer ältern Quellenschrift berufen, aus

3. Ort und Zeit der Abfassung.

Das Lukas-Evangelium enthält an sich gar kein bestimmtes Merkmal des Ortes seiner Entstehung. Es ist daher den verschiedensten Vermuthungen die Thür geöffnet. Die neuere Kritik hat sich meistens für Rom entschieden, namentlich mit Rücksicht auf die Apostelgeschichte desselben Verfassers, deren römischer Ursprung allerdings sehr wahrscheinlich ist [1]). Für diese Annahme kann man den starken Gebrauch des gewiss zu Rom entstandenen Markus-Evangelium anführen, ferner die Art, wie von Pilatus die Schuld des Todes Jesu möglichst abgelehnt wird. Aber beweisen lässt sich dieselbe freilich nicht, und so kann *Köstlin* die beiden zusammen gehörenden Schriften in dem hellenischen Kleinasien verfasst werden lassen [2]). Man könnte auch mit einer alten Ueberlieferung an Achaja oder Macedonien denken. In jedem Falle entstand dieses Evangelium ausserhalb Palästina auf heidenchristlichem Gebiete.

Bestimmteres lässt sich über die Zeit der Abfassung aussagen. Steht die Benutzung des Markus-Evangelium durch unsern Evangelisten fest, so kann derselbe unmöglich vor dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts geschrieben haben. Da das Lukas-Evangelium wegen des Gebrauchs, welchen Marcion von ihm machte, jedenfalls schon um 130 vorhanden und verbreitet gewesen sein muss, so wird man es allerdings in die Jahre 100—110 setzen müssen. Diese Abfassungszeit ergiebt sich auch aus dem Evangelium selbst. Wie der Evangelist in seinen Angaben über die römische Reichsschatzung 2, 1 und über die Tetrarchie des Lysanias 3, 1 nach aller Wahrscheinlichkeit einen spätern, den Ereignissen ziemlich fern stehenden Standpunct verräth, so setzt er nicht bloss die Verbreitung des Evangelium in der Heidenwelt (12, 13), sondern auch den Märtyrertod mehrerer Apostel (21, 13) und die Zerstörung von Jerusalem als bereits seit längerer Zeit erfolgt voraus. Der lukanische Christus weissagt 19, 43. 44 genau die Belagerung und Zerstörung von Jerusalem, 21, 20—24 ausserdem noch die Zerstreuung der jüdischen Gefangenen in der Heidenwelt und die Besitznahme von Jerusalem durch Heiden, welche solange dauert, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Und lassen noch Matthäus und Markus die Wiederkunft Christi bald auf den Ausgang des jüdischen Kriegs folgen, so wehrt Lukas die Erwartung einer so nahen Aufeinanderfolge ausdrücklich ab (21, 9), obgleich er noch das mit Jesu gleichzeitige Geschlecht die ganze Erfüllung erleben lässt (21, 32). Offenbar schrieb der Evangelist während der Dauer der καιροὶ ἐθνῶν, der heidnischen Besitz-

---

welcher die schroffsten Aeusserungen der Welt- und Güterverachtung stammen. Die letztern Aeusserungen haben ja übrigens auch bei Paulus (1 Kor. 7, 29 f. 2 Kor. 6, 10) Anknüpfungspunkte (vgl. *Ritschl* altkathol. Kirche S. 56 f.). Freilich ist der Paulinismus des Lukas nicht so extrem und fanatisch, wie der sächsische Anonymus behauptete.

1) Vgl. besonders *Zeller* Theol. Jahrb. 1850, S. 360, mit welchem neuestens auch *Lekebusch* (Composition u. Entstehung der Apostelgesch., Berlin 1854, S. 430 f.) vollkommen übereinstimmt.

2) Synopt. Evv. S. 294 f.

nahme von Jerusalem (21, 24), und erst im Anfang des zweiten Jahrhunderts ist es begreiflich, dass er die anfangs so nahe geglaubte Wiederkunft Christi in eine unbestimmtere Ferne zurückweist (17, 20 f. 21, 34 f.). Auf dieselbe Zeit der Abfassung werden wir auch durch die Apostelgeschichte hingewiesen [1]).

Kann das Lukas-Evangelium frühestens am Ende des ersten Jahrhunderts verfasst sein, so wird es auch fraglich, ob wir als den Verfasser, welcher sich selbst nicht nennt, nach der kirchlichen Ueberlieferung den Lukas ansehen dürfen. Von Lukas wissen wir aus dem Briefe des Paulus an Philemon Vs. 24, dessen Aechtheit bis jetzt noch nicht widerlegt ist, dass er ein Gefährte des Paulus in seiner Gefangenschaft war, er wird Koloss. 4, 24 als Arzt und 2 Tim. 4, 11 als einziger Gefährte des gefangenen Apostels genannt. Der Erste, welcher die später allgemein angenommene Annahme bestimmt vorträgt, dass dieser Lukas das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte verfasste, ist Irenäus (adv. haer. III, 1, 1. 14, 1). Wenn Irenäus nun aber diese Meinung besonders auf die Abschnitte der Apostelgeschichte stützt, in welchen ein Reisegefährte des Paulus erzählend auftritt, so spricht dieser Umstand eher für das Gegentheil. Allerdings rührt der Reisebericht, welcher zum Theil in die Apostelgeschichte aufgenommen ist, nach aller Wahrscheinlichkeit von Lukas her; aber ebenso sicher ist es auch, dass der Verfasser dieses Reiseberichts von dem der Apostelgeschichte verschieden ist. Ist es nun aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich, dass die kirchliche Ueberlieferung den richtigen Verfasser getroffen haben sollte, muss man vielmehr bei der Unbestimmtheit eines paulinischen Heidenchristen stehen bleiben, *so kann hier doch von Aechtheit oder Unächtheit gar nicht die Rede sein*, weil der Verfasser sich gar nicht näher bezeichnet hat, und es würde ein sehr unprotestantisches Festhalten an dem kirchlich Ueberlieferten sein, wenn man die Abfassung durch Lukas der wissenschaftlichen Forschung vorschreiben wollte [2]). Hier wenn irgendwo ist der Name des Verfassers völlig gleichgültig, da sein Werk die erste ächt paulinische Darstellung der evangelischen Geschichte bleibt, mag es nun von Lukas oder von einem andern ausgezeichneten paulinischen Christen abgefasst worden sein. Hatte das Evangelium ursprünglich nur den Zweck einer dem Theophilus gewidmeten Privatschrift, so erwarb es sich doch durch die Reinheit seines besonnenen Paulinismus alsbald in weitern Kreisen kirchliche Geltung. Und erfuhr es in der gnostischen Zeitbewegung eine eigenthümliche Bearbeitung durch den ultrapaulinischen Marcion, so ist doch bei Marcion in einzelnen Fällen noch seine ursprüngliche Gestalt erhalten, während der kanonische Text von einigen bedeutenden Textänderungen nicht frei ist, deren Hauptzweck

1) *Zeller* setzt dieselbe in die Zeit zwischen 110 und 125 oder auch 130, Theol. Jahrb. 1851, S. 381 f.

2) Mit Recht ist daher *de Wette* (Einl. in d. N. T. S. 190) bei der unbestimmten Annahme stehen geblieben, dass der Verfasser ein Pauliner war. Auf einen Heidenchristen weist auch die Art hin, wie Lukas 23, 51 von einer πόλις τῶν Ἰουδαίων spricht, vgl. Apg. 23, 12. 20. 27, auch Luk. 7, 3.

die Ausschliessung des gnostischen Gebrauchs evangelischer Aussprüche ist [1]). Geht nun das Lukas-Evangelium der gnostischen Zeitbewegung offenbar vorher, in welcher es auf beiden Seiten benutzt und mehr oder weniger bearbeitet wurde, so fragt es sich, ob uns der weitere Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung nicht tiefer in die Hitze der gnostischen Bewegungen hineinführen sollte.

1) Spätere Aenderungen sind hauptsächlich die Hinzufügung von Luk. 5, 39. 21, 18, die Abänderung von Luk. 10, 21. 22. 11, 2. 13, 28. 16, 17. 18, 19, vielleicht auch 23, 2. Vgl. meine Abhandlung über das marcionitische Evangelium Theol. Jahrb. 1853, S. 192—243.

Das

Evangelium des Johannes.

Das Evangelium des Johannes steht in einem so eigenthümlichen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, dass es einerseits in einem durchaus selbständigen Gange von ihnen abweicht und sich durch eine ganz besondere speculative Haltung von ihnen unterscheidet, aber auch andrerseits wieder mehr oder weniger in Berührung mit denselben tritt. Bezeichneten die alten Kirchenväter dieses Verhältniss als das des pneumatischen Evangelium, welches in äusserlicher und in innerlicher Weise die drei ältern somatischen Evangelien ergänzen sollte [1]: so ist hier schon wesentlich das Verhältniss ausgedrückt, in welches auch die *Baur*'sche Kritik das johanneische Evangelium zu den synoptischen gestellt hat. Auf der einen Seite wurde von dieser Kritik sein eigenthümlicher pneumatischer Charakter eben in die Durchführung einer ideellen Auffassung der evangelischen Geschichte gesetzt, für welche das Geschichtliche eigentlich nur die durchsichtige Hülle der Idee ist, auf der andern Seite sollte es diesen geschichtlichen Stoff, so weit er nicht freie Schöpfung des Evangelisten ist, eben nur aus den drei synoptischen Evangelien geschöpft haben. Und wie es aus diesem doppelten Grunde nicht als das Werk eines Augenzeugen gelten dürfe, so bezeichne es, wurde behauptet, ebensowohl die Ausgleichung des urchristlichen Parteigegensatzes, den Uebergang zu dem eigentlichen Katholicismus, als auch den in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallenden Abschluss der kanonischen Evangelien-Literatur. Diese mit der ganzen Meisterschaft des berühmten Geschichtsforschers entwickelte Ansicht hat sich nicht nur gegen vereinzelte Angriffe behauptet, sondern auch auf befreundeter und befeindeter Seite die eingehendsten Untersuchungen angeregt, so dass sie immer noch den Mittelpunct einer hochwichtigen Zeitfrage bildet. Ist das johanneische Evangelium so ideell, wie *Baur* behauptete, so konnte der nächste Fortschritt nur sein, die Zeitrichtung auf dogmengeschichtlichem Wege genauer zu ermitteln, aus welcher allein eine solche Gestaltung der evangelischen Geschichte hervorgehen konnte. Es wurde also der Versuch gemacht, die geschichtliche Stellung dieses ideellen Evangelium aus seinen Beziehungen zu der gnostischen Zeitbewegung des zweiten Jahrhunderts genauer zu bestimmen [2]), und man hat diesem

1) Vgl. Clemens v. Alex. bei Euseb. K.G. VI, 14, auch Eusebius K.G. III, 24.

2) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

Das Evangelium des Johannes steht in einem so eigenthümlichen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, dass es einerseits in einem durchaus selbständigen Gange von ihnen abweicht und sich durch eine ganz besondere speculative Haltung von ihnen unterscheidet, aber auch andrerseits wieder mehr oder weniger in Berührung mit denselben tritt. Bezeichneten die alten Kirchenväter dieses Verhältniss als das des pneumatischen Evangelium, welches in äusserlicher und in innerlicher Weise die drei ältern somatischen Evangelien ergänzen sollte [1]): so ist hier schon wesentlich das Verhältniss ausgedrückt, in welches auch die *Baur*'sche Kritik das johanneische Evangelium zu den synoptischen gestellt hat. Auf der einen Seite wurde von dieser Kritik sein eigenthümlicher pneumatischer Charakter eben in die Durchführung einer ideellen Auffassung der evangelischen Geschichte gesetzt, für welche das Geschichtliche eigentlich nur die durchsichtige Hülle der Idee ist, auf der andern Seite sollte es diesen geschichtlichen Stoff, so weit er nicht freie Schöpfung des Evangelisten ist, eben nur aus den drei synoptischen Evangelien geschöpft haben. Und wie es aus diesem doppelten Grunde nicht als das Werk eines Augenzeugen gelten dürfe, so bezeichne es, wurde behauptet, ebensowohl die Ausgleichung des urchristlichen Parteigegensatzes, den Uebergang zu dem eigentlichen Katholicismus, als auch den in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallenden Abschluss der kanonischen Evangelien-Literatur. Diese mit der ganzen Meisterschaft des berühmten Geschichtsforschers entwickelte Ansicht hat sich nicht nur gegen vereinzelte Angriffe behauptet, sondern auch auf befreundeter und befeindeter Seite die eingehendsten Untersuchungen angeregt, so dass sie immer noch den Mittelpunct einer hochwichtigen Zeitfrage bildet. Ist das johanneische Evangelium so ideell, wie *Baur* behauptete, so konnte der nächste Fortschritt nur sein, die Zeitrichtung auf dogmengeschichtlichem Wege genauer zu ermitteln, aus welcher allein eine solche Gestaltung der evangelischen Geschichte hervorgehen konnte. Es wurde also der Versuch gemacht, die geschichtliche Stellung dieses ideellen Evangelium aus seinen Beziehungen zu der gnostischen Zeitbewegung des zweiten Jahrhunderts genauer zu bestimmen [2]), und man hat diesem

1) Vgl. Clemens v. Alex. bei Euseb. K.G. VI, 14, auch Eusebius K.G. III, 24.

2) Vgl. meine Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

Versuche die zweifelhafte Anerkennung erwiesen, die Kritik der Baur'schen Schule zu einem solchen Aeussersten fortgeführt zu haben, dass sie sich hier unmöglich lange halten könne [1]). Auf der andern Seite liegen jetzt nach den mehr vereinzelten Verhandlungen von *Bleek* und *Weitzel* bereits sehr eingehende Behandlungen des vierten Evangelium vor, welche gegen die Baur'sche Kritik mehr oder weniger die herkömmliche Ansicht über dieses Evangelium verfechten. Die behutsame Skepsis *de Wette's*, welche nur einen gewissen Antheil des Apostels Johannes an dem vierten Evangelium nicht aufzugeben wagte, ist durch den Herausgeber seines Commentars so viel als möglich zur Anerkennung der Aechtheit gemildert worden [2]). Die unzweifelhafte Behauptung des apostolischen Ursprungs hat, um von *Ewald's* Aufsätzchen zu schweigen, an *Luthardt* und *Meyer* eifrige Vertreter gefunden [3]). Gerade bei den beiden Letztgenannten zeigt sich aber der wesentliche Unterschied, dass *Luthardt* der kritischen Ansicht nicht bloss, wie gewöhnlich, mit Einzelpolemik, sondern mit einer bis in das Einzelne durchgeführten Gesammtansicht entgegentrat, in welcher auch die wissenschaftliche Förderung auf der Gegenseite zum Theil ausdrückliche, aufrichtige Anerkennung fand, während *Meyer* sich grossentheils mit dictatorischen Machtsprüchen begnügte. Nur bei *Luthardt* finden wir daher die Anerkennung eines wirklich ideellen Charakters dieses Evangelium (a. a. O. I, S. 191 f.), einer innern Einheit, für deren Nachweisung *Baur* unter Allen das Meiste geleistet habe (I, S. 231), und das Zugeständniss, dass es die drei synoptischen Evangelien zu seiner Voraussetzung gehabt haben könne (I, S. 210). Im Wesentlichen äussert sich auch *Hase* ebenso, indem er mit der Aechtheit die Einheit und Planmässigkeit und eine Ergänzung der hergebrachten Evangelienweise in ihrer mündlichen oder schriftlichen Gestaltung verbindet [4]).

Gehen wir nun, nachdem wir die Fortbildung der evangelischen Geschichtsdarstellung in den synoptischen Evangelien verfolgt haben, zu dem johanneischen Evangelium über, so ist die Hauptfrage zunächst, ob sich das letztere in einem stetigen Fortschritt als der Abschluss der ganzen, schon durch so viele Stufen hindurchgegangenen kanonischen Evangelienbildung darstellt, oder aber als das selbständige Werk eines Augenzeugen wieder auf einen ursprünglichen Anfang zurückführt. Um hierüber entscheidend zu urtheilen, muss man wissen, was das johanneische Evangelium an und für sich, als eigenthümliche Darstellung der evangelischen Geschichte, und was es im Verhältniss zu den ältern, synoptischen Evangelien ist. Untersuchen wir also das johanneische Evangelium in derselben Weise, wie die bisherigen, so

---

1) Vgl. *Luthardt*, das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt, Nürnberg 1852, I, S. 234 f. Nach *Guericke* (Gesammtgeschichte des N. T. 2. Aufl. S. 183) ist es mir wenigstens gelungen, die Verwandtschaft des johanneischen und des valentinianischen Lehrbegriffs nachzuweisen.

2) Von *Brückner*, dem Bearbeiter der vierten Ausgabe des de Wette'schen Commentars, 1852.

3) Vgl. *Luthardt's* angeführte Schrift u. die zweite Auflage von *Meyer's* Commentar zum Evangelium des Johannes, 1852.

4) Leben Jesu 4. Aufl. S. 6.

wird sich aus einer voraussetzungslosen Erforschung des Thatbestandes von selbst die Entscheidung über die innere Einheit und Eigenthümlichkeit dieser Darstellung, über ihr Verhältniss zu ältern Evangelien und über ihre geschichtliche Stellung überhaupt ergeben.

I. Der Inhalt des Johannes-Evangelium.

Wenn uns schon in dem Vorwort des Lukas-Evangelium die Subjectivität des Evangelisten entgegentritt, so ist dieses noch mehr bei dem johanneischen Prolog der Fall, welcher vom Standpunct einer christlichen Speculation aus das Ganze des Erlösungswerks überblickt. Der Evangelist begnügt sich ja nicht damit, die menschliche Erscheinung Jesu mittelst der übernatürlichen Erzeugung auf Gott zurückzuführen, sondern er geht sogar jenseit der Weltschöpfung zurück, um die Wesensgemeinschaft des Erlösers mit Gott als ein aller Geschichte vorhergehendes Verhältniss darzustellen. Er steigt aber aus keinem andern Grunde zu dieser metaphysischen Höhe hinauf, als weil er die Geschichte der Religion, als deren Vollendung er die christliche Offenbarung auffasst, unter den Gesichtspunct der höchsten *Erkenntniss* stellt [1]). Das metaphysische Princip dieser höchsten Erkenntniss ist jedenfalls in dem Logos gegeben, dessen Verhältniss zu Gott und zu dem weltlichen Dasein 1, 1—5 bezeichnet wird. „Im Anfang", d. h. zwar nicht, wie noch neuere Ausleger meinen, von Ewigkeit her, wohl aber, wie 1 Mos. 1, 1, bei dem Anfang und Beginn der Welt, war der Logos schon da [2]), und zwar war derselbe Logos bei Gott, zu ihm hin gerichtet, ja er war endlich sogar Gott, ein göttliches Wesen [3]). Dieser nicht bloss in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stehende, sondern selbst an dem Wesen Gottes theilhabende Logos war also im Anfange bei Gott (Vs. 1. 2). Als solcher ist er von Anfang an der Vermittler aller göttlichen Schöpfungsthätigkeit gewesen. Es ist Alles durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht das Geringste geworden [4]). Als schöpferisches Princip hat der Logos das Geschaffene nicht bloss in das Dasein gerufen, sondern auch belebt; „was in ihm geworden ist, war Leben." Dieses Lebensprincip in dem Logos bildet den Uebergang zu seiner geistigen, intellectuellen Wirksamkeit. Schon das Leben war das Licht der Menschen (insofern es in ihnen ein bewusstes ward), und so ward die belebende Kraft des Logos zu einer erleuchtenden. Aber diese Erleuchtung dringt noch

1) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 46 f.

2) Gerade die oft verglichene Stelle Sprüchw. 8, 23 über die Weisheit, welche Gott bildete ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, bestätigt so wenig die absolute Ewigkeit des ἐν ἀρχῇ, dass dieser Ausdruck vielmehr als gleichbedeutend erscheint mit dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5, πρὸ καταβολῆς κόσμου Joh. 17, 24.

3) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 84 f. Dazu Justin. Dial. c. Tryph. Jud. c. 128, p. 357: ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστὸς καὶ θεός, θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων κτλ.

4) Auch *Bunsen* (Hippolytus II, S. 291. 357) hat mit Recht die älteste Satzabtheilung (Vs. 3. 4) der gewöhnlichen vorgezogen, deren Tautologie auf der Hand liegt, vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 32 f. — Der Logos ist also bei allem Gewordenen wenigstens mittelbar betheiligt.

Prologs wieder zu dem Anfang zurück, zu der unmittelbaren Gottesanschauung des Logos, welcher durch persönliche Erscheinung in dem Reiche der ihm gegenüberstehenden Finsterniss das helle Licht der Erkenntniss in der Gemeinde seiner Gläubigen gewirkt hat [1]).

A. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu 1, 19—12, 50.

In dem Prolog hat der Evangelist das irdische Leben Jesu von einem so umfassenden Gesichtspunct aus betrachtet, dass seine ganze geschichtliche Darstellung von vorn herein nur die Ausführung der bereits ausgesprochenen Auffassung ist. Das ganze Evangelium hat seine innere Einheit in dem Grundgedanken, dass die Erscheinung Jesu die Fleischwerdung des ewigen Lichts, des göttlichen Logos ist, welcher persönlich in die irdische Finsterniss eintrat, und trotz seiner Verkennung von Seiten der Welt, trotz der Verwerfung von Seiten des ihm eigenthümlichen jüdischen Volks die Gemeinde der wahren, geistigen Gottesverehrer gründete. Erschien der Logos also als das Licht in der Finsterniss der Welt, so ist schon in dem Prolog das doppelte Zeugniss des Johannes in seiner höhern Bedeutung hervorgehoben worden. Es ist der geschichtliche Beruf des Täufers, von dem Dasein des Logos in der Menschheit Zeugniss zu geben und seine fleischlich-menschliche Erscheinung zu beglaubigen. Die johanneische Darstellung des Lichts, welches der Welt in dem Erlöser aufging, beginnt daher mit der ersten Kunde von dem anbrechenden Licht, dem Zeugniss des Täufers, und dem ersten Glanze, welchen der Logos durch die Bildung eines Jüngerkreises und ein Wunder göttlicher *Allmacht* um sich verbreitete.

---

1) Es ist begreiflich, dass man diesem gnostischen Charakter des Prologs durch die gezwungensten Deutungen auszuweichen versucht hat. *Brückner* hält sich namentlich daran, dass nach Vs. 7 die Macht der Finsterniss in der Menschenwelt durchgängig aufgehoben werden könne, da Johannes *zeugte*, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. Hierauf folgt aber höchstens eine ideale Absicht, Alle zu beseligen (vgl. 3, 17), welche selbst der gemilderte Prädestinatianismus eines *Amyraut* behauptete. Jesus will ja auch bei den ungläubigen Juden den Versuch machen (5, 34). Sonst konnten sich auch Gnostiker, welche ein von Natur verworfenes hylisches Menschengeschlecht annahmen, ganz ähnlich ausdrücken. Herakleon zu Joh. 4, 34 (bei Origenes in Joh. Tom. XIII, Opp. IV, p. 248) erklärt als den Willen des himmlischen Vaters τὸ γνῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα. Auch die gnostischen Peratiker lassen gleichfalls ihren Christus herabkommen, ἵνα διὰ τῆς καταβάσεως αὐτοῦ πάντα σωθῇ τὰ τριχῇ διῃρημένα (Orig. Philosophum. V, 12, p. 124), obwohl die dritte ihser Sphären der Vergänglichkeit bestimmt ist (ebendas. p. 128 ff.). Und wird Joh. 5, 23 gesagt ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα, obgleich das Letzte auf die ganze heidnische Menschheit nicht passt, so sehen wir um so mehr, was auf Joh. 1, 7 in jener Hinsicht zu bauen ist. Den weitesten Abstand von der geschichtlichen Auffassung des Prologs bezeichnet die Erlangische Schule. Ueberall soll hier nur von dem historischen Christus die Rede sein, und der Ausdruck λόγος soll gar nichts weiter bedeuten, als das Wort Gottes, welches zuletzt in Christo an die Welt erging. Es soll sich also selbst Vs. 1 nur auf den λόγος ἔνσαρκος beziehen! Es kann nicht fehlen, dass bei solchen Voraussetzungen die ganze Auffassung des Prologs schief ausfällt, vgl. *Luthardt* joh. Ev. I, S. 280 f., *Hofmann* Schriftbeweis I, S. 102 f. II, 1, S. 21 f.

1. Der Beginn der evangelischen Geschichte 1, 19—2, 12.

Das Zeugniss des Täufers 1, 19—34. — Ist der Täufer überhaupt nur dazu da, um von dem Lichte zu zeugen (1, 7. 8), so hat das Auftreten des Johannes an sich, seine Lebensweise und Busspredigt, wovon uns die Synoptiker erzählen, keine höhere Bedeutung, und so erklärt es sich, dass die johanneische Darstellung über alles dieses hinweggeht. Weist nun aber schon der synoptische Johannes als der Vorläufer des Messias auf seinen gewaltigern Nachfolger hin (Matth. 3, 11. 12. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16), und wird die Taufe, welche er Jesu ertheilt, zur messianischen Weihe (Matth. 3, 13 f., Mark. 1, 9 f., Luk. 3, 21 f.), so ist schon hiermit die doppelte Bezeugung eingeleitet, welche das johanneische Evangelium an dem Täufer hervorhebt. Am meisten stellt Lukas den Uebergang zu der johanneischen Auffassung dar, indem er jener Erklärung des Täufers am Ende seiner Laufbahn (Apg. 13, 25) schon einen bestimmten Gegensatz gegen die Volksmeinung giebt, ob Johannes wohl gar der Messias selbst sei. Unser Evangelist erzählt nun sogar ein förmliches Zeugniss, welches der Täufer vor einer officiellen Gesandtschaft von Priestern und Leviten aus Jerusalem ausspricht (1, 29—38). Wie Hohepriester und Aelteste Matth. 21, 23 f. Jesum nach der Vollmacht seines Auftretens fragen, so lassen „die Juden" hier bei Johannes anfragen, wer er sei. Je unbestimmter diese Frage ist, desto bestimmter fasst sie der Täufer Vs. 20 auf, indem er feierlich betheuert und bekennt, der Christus nicht zu sein, wie wenn er auch hier noch die Luk. 3, 15 erwähnte Volksmeinung im Sinne hätte. Zieht schon Lukas seine eigene Erzählung (Ev. 3, 16) in der Apostelgesch. 13, 25 so zusammen, dass er den Täufer sagen lässt τίνα με ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ ἐγώ, ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμέ κ. τ. λ., so thut unser Evangelist wesentlich dasselbe, indem auch er der Erklärung des Täufers, ohne jene Veranlassung mitzutheilen, die Form einer bestimmten Abweisung der Messiaswürde giebt. Der Täufer verneint auch die weitere Frage der Gesandten, ob er etwa Elias sei [1]), ebenso die Frage, ob er „der Prophet" sei [2]). Der Gesandtschaft, welche auf einer Erklärung besteht, giebt Johannes endlich die Erklärung, er sei

---

1) Verneint hier der Täufer so bestimmt seine Eliaswürde (Vs. 21), so ist das freilich mit Matth. 11, 14. 17, 10 f., Mark. 9, 11 f., Luk. 1, 17 nicht zu vereinigen, was selbst *Brückner* anerkennt. Was hilft es, mit *Meyer* u. A. zu sagen, der Täufer habe nur den Gedanken an den wirklichen, leibhaftigen, nicht aber an den idealen Elias abgewiesen? Dann hat er wohl am Ende auch die Messiaswürde nur in ihrer äusserlichen, volksthümlichen Auffassung abgelehnt?

2) Der 5 Mos. 18, 15 verheissene, dem Moses ähnliche Prophet wird in dem joh. Evangelium von dem Messias unterschieden, vgl. 6, 14. 7, 40. 41. In der That hofften die spätern Juden, je mehr die prophetische Begeisterung in der Wirklichkeit verschwand, auf einen kommenden, dem Moses ähnlichen Propheten, vgl. 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41 u. *Grimm* z. d. St. Jene Weissagung bezog man aber auch auf den Messias selbst, vgl. Apg. 3, 22 (7, 37) und die clementinischen Schriften, Recogn. I, 36. 40. 41. 47. 58. Hom. III, 53.

die von dem Propheten Jesajas (40, 3) geweissagte Stimme eines Rufenden in der Wüste. Wenn bei den Synoptikern nur die Evangelisten (Matth. 3, 3, Mark. 1, 2, Luk. 3, 4) diesen prophetischen Ausspruch (und zwar in der vom Urtext abweichenden Wortverbindung der LXX φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ) auf den Täufer anwenden, so thut das der johanneische Täufer selbst, und zwar genau mit derselben Abweichung vom Urtext; und man hat die Wahl, diese Uebereinstimmung entweder mit *Lücke* daraus zu erklären, dass schon der Täufer diese im N. T. stehende Verbindung gewählt habe, um die typische Beziehung auf sich deutlich hervortreten zu lassen, oder vielleicht einfacher daraus abzuleiten, dass unser Evangelist die prophetische Schriftstelle, so wie sie von den Synoptikern zuerst auf den Täufer angewandt war, ihm endlich selbst in den Mund legte. Ist der Täufer also nur die jesajanische Wüstenstimme vor der Ankunft des Messias, aber weder dieser selbst, noch Elias, noch der Prophet, so vermissen die Gesandten seine Berechtigung zu taufen (Vs. 25). Sollte in der messianischen Zeit, wie man auf Grund von Ezech. 36, 24 f. 37, 23 f. erwartete, eine allgemeine Lustration des Volks erfolgen, so hatte der Täufer ja Alles von sich abgewiesen, was nach der jüdischen Erwartung die Erscheinung des Messias einleiten sollte. Wenn Johannes nun auf das Bedenken an seiner Taufberechtigung Vs. 26. 27 ganz ähnlich antwortet, wie der Ausspruch Matth. 3, 11. 12, Mark. 1, 7. 8, Luk. 3, 16 lautet, so vermissen die Ausleger in dieser Antwort, wie sie vorliegt, die Angemessenheit zu der Frage [1]). Der Täufer sagt hier, er selbst taufe nur mit Wasser, während, ohne dass es die Juden wissen, schon ein weit Grösserer in ihrer Mitte stehe und nach ihm auftreten werde. Sagt man nun mit *Brückner*, der Täufer wolle dem Synedrium zwar keine bestimmte Antwort geben, aber doch auch das Verhältniss seiner Person zum Messias bezeichnen und auf denselben hinweisen: so hat man hiermit wenigstens den Sinn des Evangelisten gewiss getroffen, bei welchem das ganze Gespräch nur dazu dient, und in die Spitze ausläuft, dass der Täufer vor der jüdischen Gesandtschaft das Dasein des Messias in dem jüdischen Volke feierlich bezeugt. Nur täusche man sich darüber nicht, dass zwischen dem vorhergehenden Gespräch und dieser Erklärung die gehörige Vermittelung fehlt. Bildete die Erklärung über das baldige Kommen des Gewaltigern, wie sie bei Matthäus vorliegt, den passenden Schluss der Androhung des messianischen Strafgerichts, so ist schon bei Lukas durch das Dazwischentreten von Lebensregeln eine besondre Veranlassung durch die Volksmeinung über Johannes, der doch wohl nicht der Messias sei, nöthig geworden; und unser Evangelist kennt nun schon gar keine andre Veranlassung jener Erklärung, als die Frage über Wesen und Beruf des Täufers, welche bei ihm nicht mehr als stille, in den Herzen des Volks auftauchende Vermuthung, sondern als förmliche Verhandlung mit einer jüdischen Gesandtschaft erscheint. Unser Evangelist lässt den Johannes aussprechen, dass seine Taufe

1) Am unbefangensten äussert sich hier *de Wette*. Das Missverhältniss von Frage und Antwort ist schon dem Herakleon aufgefallen.

gar keinen Anspruch auf messianische Bedeutung mache, eine einfache Wassertaufe sei (ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι). Er lässt ihn weiter sagen, dass derjenige, welcher allein zu jener messianischen Taufe berechtigt ist, schon da sei, wenngleich noch unbekannt, und nächstens öffentlich auftreten werde. So fehlt, wenn wir diese Erklärung mit dem synoptischen Ausspruch vergleichen, der Gegensatz der zukünftigen Geistes- und Feuer-Taufe zu der gegenwärtigen Wassertaufe, und es bleibt nur der Gegensatz des Wassertäufers und des unendlich Höhern, dem sein Vorläufer nicht werth ist die Schuhriemen zu lösen. Der Evangelist erreicht nämlich auch ohne die Geistestaufe, von welcher der Täufer nach Vs. 33 durch eine Offenbarung Kunde hatte, den Zweck seiner Erzählung vollkommen, dass der Täufer von sich selbst auf den kommenden Höhern hinweist. Nachträglich wird Vs. 28 bemerkt, dass dieser Vorfall sich in einem sonst unbekannten Bethanien jenseit des Jordans ereignete. Es ist beachtenswerth, dass unser Evangelium, abweichend von den synoptischen, welche den Täufer nur von der diesseits des Jordan gelegenen Wüste Juda aus an den Jordan kommen lassen (Matth. 3, 6. Mark. 1, 6. Luk. 3, 3), das östliche Jordanufer als die Gegend denkt, wo Johannes zuerst taufte (3, 26. 10, 40).

Schon am folgenden Tage wird 1, 29 ein zweites Zeugniss des Täufers erzählt, welches ganz der zweiten Erwähnung eines solchen Zeugnisses im Prolog Vs. 15 entspricht, nämlich nicht mehr den Kommenden, sondern den schon Gekommenen, die bereits erkannte Persönlichkeit des Messias betrifft. Der Täufer sieht Jesum zu sich kommen und nimmt davon Veranlassung, ihn als die Person zu bezeichnen, auf welche sich sein früheres Zeugniss bezog. Er beginnt mit dem Ausruf: „siehe, das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt"! Wie der Täufer in diesem Ausspruch schon das klarste Wissen von der erlösenden und versöhnenden Bedeutung des Todes Christi ausspricht, so bleibt er auch in der Erkenntniss der Präexistenz Christi hinter dem Prolog des Evangelisten nicht zurück. Dieselbe liegt deutlich in den Worten Vs. 30: „Dieser ist es, von welchem ich gesagt habe (vgl. Vs. 27): Nach mir kommt Jemand, welcher vor mir geworden ist (d. h. den Vorrang vor mir erhalten hat), weil er der Erste in Vergleichung mit mir war". [1]). Auch der nur an der Vorschwelle des Christenthums stehende Täufer hat also in der Person Jesu die Erscheinung einer präexistirenden Persönlichkeit erkannt, welche unser Evangelist als den fleischgewordenen Logos bezeichnet. Diese höhere Bedeutung kann es allein sein, welche er bisher an Jesu nicht gekannt hat (Vs. 31. 33), welche er nun aber zur Offenbarung für Israel in der Ausübung seines Berufs als Wassertäufer erkannt hat (Vs. 31). In seinem weitern Zeugniss hebt der Täufer nämlich hervor, dass er ge-

---

1) So glaube ich das ὅτι πρῶτός μου ἦν 1, 15. 30 übersetzen zu müssen. Ist πρῶτος (vgl. 15, 18) auch an sich nicht wesentlich verschieden von πρότερος, wie ja auch Orig. Philosophum. VII, 20, p. 230 gesagt wird: πολλαῖς γὰρ γενεαῖς Ἀριστοτέλης Βασιλείδου γεγενημένος πρῶτος, so hat doch schon *Baur* Krit. Untersuch. S. 102 nicht ohne Schein erinnert, dass Jesus als der πρῶτος schlechthin auch πρότερός μου sein solle.

Versuche die zweifelhafte Anerkennung erwiesen, die Kritik der Baur'schen Schule zu einem solchen Aeussersten fortgeführt zu haben, dass sie sich hier unmöglich lange halten könne [1]). Auf der andern Seite liegen jetzt nach den mehr vereinzelten Verhandlungen von *Bleek* und *Weitzel* bereits sehr eingehende Behandlungen des vierten Evangelium vor, welche gegen die Baur'sche Kritik mehr oder weniger die herkömmliche Ansicht über dieses Evangelium verfechten. Die behutsame Skepsis *de Wette*'s, welche nur einen gewissen Antheil des Apostels Johannes an dem vierten Evangelium nicht aufzugeben wagte, ist durch den Herausgeber seines Commentars so viel als möglich zur Anerkennung der Aechtheit gemildert worden [2]). Die unzweifelhafte Behauptung des apostolischen Ursprungs hat, um von *Ewald*'s Aufsätzchen zu schweigen, an *Lutkardt* und *Meyer* eifrige Vertreter gefunden [3]). Gerade bei den beiden Letztgenannten zeigt sich aber der wesentliche Unterschied, dass *Luthardt* der kritischen Ansicht nicht bloss, wie gewöhnlich, mit Einzelpolemik, sondern mit einer bis in das Einzelne durchgeführten Gesammtansicht entgegentrat, in welcher auch die wissenschaftliche Förderung auf der Gegenseite zum Theil ausdrückliche, aufrichtige Anerkennung fand, während *Meyer* sich grossentheils mit dictatorischen Machtsprüchen begnügte. Nur bei *Luthardt* finden wir daher die Anerkennung eines wirklich ideellen Charakters dieses Evangelium (a. a. O. I, S. 191 f.), einer innern Einheit, für deren Nachweisung *Baur* unter Allen das Meiste geleistet habe (I, S. 251), und das Zugeständniss, dass es die drei synoptischen Evangelien zu seiner Voraussetzung gehabt haben könne (I, S. 210). Im Wesentlichen äussert sich auch *Hase* ebenso, indem er mit der Aechtheit die Einheit und Planmässigkeit und eine Ergänzung der hergebrachten Evangelienweise in ihrer mündlichen oder schriftlichen Gestaltung verbindet [4]).

Gehen wir nun, nachdem wir die Fortbildung der evangelischen Geschichtsdarstellung in den synoptischen Evangelien verfolgt haben, zu dem johanneischen Evangelium über, so ist die Hauptfrage zunächst, ob sich das letztere in einem stetigen Fortschritt als der Abschluss der ganzen, schon durch so viele Stufen hindurchgegangenen kanonischen Evangelienbildung darstellt, oder aber als das selbständige Werk eines Augenzeugen wieder auf einen ursprünglichen Anfang zurückführt. Um hierüber entscheidend zu urtheilen, muss man wissen, was das johanneische Evangelium an und für sich, als eigenthümliche Darstellung der evangelischen Geschichte, und was es im Verhältniss zu den ältern, synoptischen Evangelien ist. Untersuchen wir also das johanneische Evangelium in derselben Weise, wie die bisherigen, so

1) Vgl. *Luthardt*, das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt, Nürnberg 1852, I, S. 234 f. Nach *Guericke* (Gesammtgeschichte des N. T. 2. Aufl. S. 183) ist es mir wenigstens gelungen, die Verwandtschaft des johanneischen und des valentinianischen Lehrbegriffs nachzuweisen.

2) Von *Brückner*, dem Bearbeiter der vierten Ausgabe des de Wette'schen Commentars, 1852.

3) Vgl. *Luthardt*'s angeführte Schrift u. die zweite Auflage von *Meyer*'s Commentar zum Evangelium des Johannes, 1852.

4) Leben Jesu 4. Aufl. S. 6.

wird sich aus einer voraussetzungslosen Erforschung des Thatbestandes von selbst die Entscheidung über die innere Einheit und Eigenthümlichkeit dieser Darstellung, über ihr Verhältniss zu ältern Evangelien und über ihre geschichtliche Stellung überhaupt ergeben.

I. Der Inhalt des Johannes-Evangelium.

Wenn uns schon in dem Vorwort des Lukas-Evangelium die Subjectivität des Evangelisten entgegentritt, so ist dieses noch mehr bei dem johanneischen Prolog der Fall, welcher vom Standpunct einer christlichen Speculation aus das Ganze des Erlösungswerks überblickt. Der Evangelist begnügt sich ja nicht damit, die menschliche Erscheinung Jesu mittelst der übernatürlichen Erzeugung auf Gott zurückzuführen, sondern er geht sogar jenseit der Weltschöpfung zurück, um die Wesensgemeinschaft des Erlösers mit Gott als ein aller Geschichte vorhergehendes Verhältniss darzustellen. Er steigt aber aus keinem andern Grunde zu dieser metaphysischen Höhe hinauf, als weil er die Geschichte der Religion, als deren Vollendung er die christliche Offenbarung auffasst, unter den Gesichtspunct der höchsten *Erkenntniss* stellt [1]). Das metaphysische Princip dieser höchsten Erkenntniss ist jedenfalls in dem Logos gegeben, dessen Verhältniss zu Gott und zu dem weltlichen Dasein 1, 1—5 bezeichnet wird. „Im Anfang", d. h. zwar nicht, wie noch neuere Ausleger meinen, von Ewigkeit her, wohl aber, wie 1 Mos. 1, 1, bei dem Anfang und Beginn der Welt, war der Logos schon da [2]), und zwar war derselbe Logos bei Gott, zu ihm hin gerichtet, ja er war endlich sogar Gott, ein göttliches Wesen [3]). Dieser nicht bloss in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stehende, sondern selbst an dem Wesen Gottes theilhabende Logos war also im Anfange bei Gott (Vs. 1. 2). Als solcher ist er von Anfang an der Vermittler aller göttlichen Schöpfungsthätigkeit gewesen. Es ist Alles durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht das Geringste geworden [4]). Als schöpferisches Princip hat der Logos das Geschaffene nicht bloss in das Dasein gerufen, sondern auch belebt; „was in ihm geworden ist, war Leben." Dieses Lebensprincip in dem Logos bildet den Uebergang zu seiner geistigen, intellectuellen Wirksamkeit. Schon das Leben war das Licht der Menschen (insofern es in ihnen ein bewusstes ward), und so ward die belebende Kraft des Logos zu einer erleuchtenden. Aber diese Erleuchtung dringt noch

1) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 46 f.

2) Gerade die oft verglichene Stelle Sprüchw. 8, 23 über die Weisheit, welche Gott bildete ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, bestätigt so wenig die absolute Ewigkeit des ἐν ἀρχῇ, dass dieser Ausdruck vielmehr als gleichbedeutend erscheint mit dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5, πρὸ καταβολῆς κόσμου Joh. 17, 24.

3) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 84 f. Dazu Justin. Dial. c. Tryph. Jud. c. 128, p. 357: ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστὸς καὶ θεός, θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων κτλ.

4) Auch *Bunsen* (Hippolytus II, S. 291. 357) hat mit Recht die älteste Satzabtheilung (Vs. 3. 4) der gewöhnlichen vorgezogen, deren Tautologie auf der Hand liegt, vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 32 f. — Der Logos ist also bei allem Gewordenen wenigstens mittelbar betheiligt.

wenig eine den Logos selbst betreffende Geistesmittheilung denken, dass er Cap. 88 sogar so weit geht, der Herabkunft des Geistes eine lediglich subjective Bedeutung für die Kenntniss der Menschen zu geben. So gewiss, als Jesu Einzug in Jerusalem auf dem Esel ihm gar keine Kraft verlieh, Christus zu sein, sondern ihn nur für die Menschen als solchen darstellte, so sollte auch die Herabkunft des Geistes zur Zeit des Johannes nur den Menschen ein Kennzeichen (γνώρισμα) geben, wer der Christus sei (a. a. O. C. 88). Unter denselben Gesichtspunct einer blossen Kundmachung für die Menschen stellt Justin hier selbst die Himmelsstimme bei der Taufe in ihrer ältern Textform. Was schon für Justin's niedrigere Logoslehre unmöglich war, eine besondre Mittheilung des heiligen Geistes an den bereits fleischgewordenen Logos zu denken, ist gewiss, trotz aller Ausflüchte der neuern Ausleger, für die johanneische Theologie noch weniger möglich[1]). Diese Schwierigkeit der Sache, welche einerseits die Annahme einer bloss subjectiven Bedeutung der Erscheinung für den Täufer verbietet, andrerseits bei der objectiven Auffassung einen innern Widerspruch zwischen dem Dasein des göttlichen Logos und der Mittheilung des heiligen Geistes enthält, verschwindet aber völlig, wenn man bedenkt, dass der Täufer hier und 3, 34 gar nicht von dem *πνεῦμα ἅγιον* (Luk. 3, 22. 4, 1), sondern von einem *πνεῦμα* schlechthin redet, welches auf Jesum herabkam, obwohl er eben durch dieses Zeichen Jesum sehr wohl als Täufer mit dem „heiligen Geiste" (1, 33) erkannt hat. Dieses *πνεῦμα* ist nach Joh. 3, 34 gar nichts Müssiges, sondern die von Gott verliehene Kraft, durch deren masslose Verleihung Jesus die Worte Gottes redet. Dieses *πνεῦμα* muss nothwendig von dem *πνεῦμα ἅγιον* verschieden sein, welches nach Joh. 7, 39 vor der Verklärung Jesu noch gar nicht da war. Das Gebiet des *heiligen* Geistes ist nach johanneischer Theologie überhaupt erst die Gemeinde der Gläubigen, in welcher er als der Paraklet bleibt (14, 16); solange Jesus auf Erden ist, fällt die Sendung des heil. Geistes immer noch in die Zukunft (14, 26), weil sie durch den Sohn bei seiner Rückkehr zum Vater vermittelt werden muss (15, 26). Jesus *muss* abscheiden, wenn der Paraklet kommen soll (16, 7 f.), und die Jünger erhalten erst durch

παυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι (nach Jes. 11, 2 ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ).

1) *Brückner* erkennt zwar die Schwierigkeiten der Sache an, ohne jedoch eine irgend befriedigende Lösung zu geben. Eine fortdauernde Einwirkung Gottes auf das innere Leben Jesu (Joh. 5, 20. 10, 38) ist gar kein Widerspruch gegen die Logosidee, welche zu Anfang ganz subordinatianisch war. Wohl aber ist ein solcher Widerspruch die Mittheilung des heil. Geistes an ein Wesen, welches wegen seiner innigen Gemeinschaft mit Gott nie ohne den Gottesgeist gedacht werden kann. *Luthardt* a. a. O. I, S. 338 f. hilft sich so aus dem Gedränge, dass er den heil. Geist unterscheidet als Princip des Lebens, als welches er Jesu angeboren war, und als Princip des Amts, als welches er ihm mitgetheilt werden musste. Soll aber die Geistesmittheilung eine blosse Formalität sein, so ist es gerathener, sie nach Justin's Vorgang mit *Meyer* ganz aufzugeben, als sei hier nur von einer Erscheinung des Geistes die Rede, welche Jesum als Messias für den Täufer kenntlich machen sollte. Die Vorstellung einer Entäusserung des Logos durch die Fleischwerdung, welche *Hofmann* (Schriftbeweis II, 1, S. 106) hineinträgt, ist dem Evangelisten fremd.

Anhauchung des Auferstandenen den *heiligen* Geist (20, 22). Es ist daher geradezu unmöglich, das einfache *πνεῦμα*, welches Jesus in unserm Evangelium bei der Taufe erhält, von dem *heiligen* Geiste, dem Geiste der christlichen Gemeinde, zu verstehen. Was kann dann aber dieses *πνεῦμα*, durch welches Jesus Worte Gottes redet (3, 34), anders gewesen sein, als der *Logos*, der in ihm Fleisch ward? Der Begriff des *πνεῦμα* ist ja nachweislich ein weiterer, so dass er jedes rein geistige und göttliche Wesen (vgl. 4, 24) umfasst [1]). Die Ansicht, welche unter dem *πνεῦμα* in Christus, von welchem der johanneische Täufer spricht, dasselbe göttliche Wesen versteht, welches der Evangelist in seinem Prolog den Logos nennt, thut somit gar nichts Weiteres, als wenn Justin in seinen Evangelien (vgl. Luk. 1, 35) das göttliche *πνεῦμα*, welches die Erzeugung Jesu in der Maria bewirkt, auf den Logos deutet [2]). Wenn Justin die Wirksamkeit des *πνεῦμα* bei der Erzeugung Jesu als eine Wirksamkeit des Logos ansehen konnte, so kann auch unser Evangelist die bereits mündlich und schriftlich überlieferte Herabkunft des *πνεῦμα* auf Jesum bei der Taufe recht gut als eine Herabkunft des *Logos* auf den Menschen Jesus auffassen, und es war keine starke Zumuthung an die Leser, bei dem *πνεῦμα* an dieselbe übersinnliche Persönlichkeit zu denken, welche 1, 1. 2. 14 als der Logos bezeichnet war. Oder sollte es, wie *Meyer* meint, eine ganz „desperate" Auskunft sein, den johanneischen Logos erst bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkommen und sich mit ihm vereinigen zu lassen? Spricht der Prolog von einem Kommen des Logos, welches bei dem ersten Auftreten des Logos noch nicht abgeschlossen war, so ist ja die Taufe der natürlichste Abschluss jenes bis dahin dauernden Kommens, oder der ganzen Entwickelung, welche das menschliche Organ zur Vorbereitung für den göttlichen Logos durchmachen musste. Warum soll das *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* des Logos nicht mit der Geburt seines menschlichen Trägers beginnen und mit der persönlichen Herabkunft desselben auf den Menschen Jesus abgeschlossen sein? Wie will man anders solche Aeusserungen, wie Joh. 1, 9. 3, 34, ungezwungen erklären? Es ist durchaus nicht nothwendig, dass das *σὰρξ ἐγένετο* auf den Moment der menschlichen Ge-

1) Vgl. die von Niemand widerlegten Nachweisungen in meinem johann. Lehrbegr. S. 254 f., wozu ich hier noch Nachträge hinzufüge. Auch nach Tatian c. Graec. orat. c. 7, p. 10 ist der Logos ein aus dem Vater hervorgegangenes πνεῦμα. derselbe sagt: λόγος ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως. Nach Tertullian war der Logos, welcher in dem feurigen Dornbusch zu Moses redete, der spiritus Creatoris, qui est Christus (adv. Marcion. III, 16), und Christus war semper spiritus Dei, ante carnem quoque (ib. V, 8). Die ursprüngliche Bezeichnung des Christusgeistes, des πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, wie die Ebioniten bei Epiphanius Haer. XXX, 3 sagen, behielt man auch dann noch bei, als man diesen Messiasgeist zu einer besondern, von dem Menschen Jesus verschiedenen Persönlichkeit machte. So nennen die Valentinianer ihren Aeon Soter, der sich mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber ihn vor dem Leiden verliess, immer noch τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, bei Irenäus adv. haer. I, 7, 2.

2) Apol. I, c. 33, p. 208 τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστί, vgl. *Semisch* Justin d. Märt. II, S. 309 f., meine Krit. Untersuch. S. 303.

burt beschränkt gedacht werde, da auch die valentinianische Lehre die Fleischwerdung des Erlösers auf die ganze Zeit der Vorbereitung des menschlichen Organs für die bei der Taufe erfolgende Vereinigung mit dem himmlischen Aeon ausdehnen konnte [1]). Hat nun aber die Taufe in unserm Evangelium offenbar die Bedeutung, dass Jesu der Geist ohne Mass ertheilt wurde, so ist es leicht begreiflich, dass sie mit Uebergehung alles Vorhergehenden als der eigentliche Anfang der evangelischen Geschichte, als objective Erfüllung und subjective Beglaubigung der Gottessohnschaft Jesu aufgefasst wird.

Der erste Jüngerkreis Jesu 1, 35—52. Wie der Täufer als Zeuge der Gottessohnschaft Jesu die evangelische Geschichte überhaupt eröffnet, so vermittelt er auch die ersten Anfänge seines Jüngerkreises. Wieder am nächsten, d. h. am dritten Tage der johanneischen Erzählung, stellt uns der Evangelist den Täufer dar, wie er mit zweien seiner Jünger dasteht, und als er Jesum wandeln sieht, seinen Ausruf über das Lamm Gottes wiederholt. Ist dieser Ausruf (Vs. 36) an sich nur eine Wiederholung des zweiten Zeugnisses (Vs. 29), so hat er hier doch die weitere Folge, dass die beiden Jünger, von welchen der eine Andreas (vgl. Vs. 41), der andre der ungenannte Lieblingsjünger Johannes ist, Jesu wirklich nachfolgen. Freilich ist dieses Nachfolgen zunächst nur ganz äusserlich zu fassen, da Jesus sich umwendet und die hinter ihm her Gehenden fragt, was sie suchen. Der Ausdruck ist aber derselbe, wie bei den Synoptikern (Matth. 4, 20. 22, Mark. 1, 18), wo er eine bleibende Gemeinschaft bezeichnet (vgl. Matth. 8, 19. 22. 9, 9. 27, 55, Mark. 2, 14. 15, 41, Luk. 5, 28. 9, 57), und schon die blosse Nachfolge schliesst, wie wir an Andreas (Vs. 42) und Philippus (Vs. 44. 46) sehen, einen Glauben an die Messiaswürde Jesu in sich. Aber zunächst reden die beiden Jünger Jesum Vs. 39 noch einfach als jüdischen Rabbi an (wie 1, 50. 3, 2. 26. 4, 31. 6, 35. 9, 2. 11, 8). Die Jünger des Johannes wollen anfangs nur wissen, wo Jesus sich aufhält, Jesus führt sie in die Herberge, und sie blieben, wie Vs. 39 gesagt wird, bei ihm an jenem Tage. Um die zehnte Stunde desselben Tages, d. h. nach jüdischer Tagesrechnung um 4 Uhr Nachmittag, kurz vor Sonnenuntergang, kommt auch Simon, der Bruder des Andreas, zu diesen Jüngern hinzu [2]). Es ist

1) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 236 f. Es sollte das Werk einer geheimnissvollen göttlichen Oekonomie gewesen sein, dass der Mensch Jesus von vorn herein auf wunderbare Weise zu einem Organ des rein geistigen Aeon vorbereitet wurde. Und diese menschliche Person ist auch bei Valentinianern die σάρξ des Logos, auf welche das vom Vater gesandte πνεῦμα bei der Taufe herabkam (Excerpta ex scriptis Theodoti §. 16), auch sie legen dem Erlöser ein σάρκα περιεβάλλετο, ἵνα εἰς τὴν αἴσθησιν τῶν ἀνθρώπων κατέλθῃ, bei (vgl. Markus bei Irenäus adv. haer. I, 15, 2). Dagegen lässt Justin die Fleischwerdung des Logos, das σαρκοποιεῖσθαι, σωματοποιεῖσθαι, σάρκα ἔχειν, ἄνθρωπον γεννηθῆναι, wie er sie nennt, schon mit der Erzeugung in der Jungfrau abgeschlossen sein (vgl. meine Krit. Untersuch. S. 301), so dass die göttliche Kraft des Logos in dem geborenen und sich entwickelnden Kinde nicht bloss wirkt, sondern vorhanden ist (Dial. c. 88, p. 315).

2) Vs. 40—42: ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην. ὥ ρ α ἦ ν ὡ ς δ ε κ ά τ η. ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάν-

gewiss bezeichnend für unsern Evangelisten, dass er unter den Jüngern, welche zuerst in die Umgebung Jesu kommen, den Petrus hinter Johannes und Andreas zurückstellt, dass er den Simon, welchem er gleich Vs. 41 den apostolischen Namen Petrus giebt, erst dann von seinem Bruder aufgefunden werden lässt, als der erste Tag, an welchem Jesus Jünger findet, sich bereits zum Untergange neigt. Simon Petrus ist, wenngleich nicht mehr, wie bei den Synoptikern, der erstberufene (πρῶτος Matth. 10, 2) unter allen Jüngern, da ihm die beiden Jünger vorangestellt sind, welche der Täufer auf Jesum hinwies; wohl aber ist er (da Vs. 42 die Lachmann'sche Lesart πρῶτον offenbar vor πρῶτος den Vorzug verdient) der Erste in zweiter Reihe, nämlich unter den Jüngern, welche ohne Vermittelung des Täufers zu Jesu hinzutreten. Führt ihn Andreas zu dem gefundenen Messias, so redet ihn Jesus sogleich mit seinem alten Namen als Simon, Sohn des Jonas, aber auch mit dem neuen an, welchen er von nun an führen soll, nämlich Kephas, d. h. Petrus. Ist es auch nicht geradezu gesagt, so ist es doch nahe genug gelegt, dass Jesus gleich bei der ersten Berührung, ohne vorhergehende Bekanntschaft, den Namen und die Abstammung des Simon wusste, wie er ihm gleich hier den seinem Charakter entsprechenden Namen eines Felsenmannes giebt. Bezeichnend ist es für die johanneische Darstellung, dass Simon hier schon bei der ersten Berührung mit Jesu seinen apostolischen Namen erhält, in welchem sein ausgebildeter Charakter ausgedrückt ist. Ohne irgend bei dem Eindruck dieser Anrede Jesu an Simon zu verweilen, geht der Evangelist sogleich Vs. 44 zu dem nächsten Tage (dem vierten seiner Beschreibung) über, an welchem sich der Jüngerkreis Jesu wieder erweitert. Es ist der Tag der Reise nach Galiläa (Vs. 44—52).

των αὐτῷ. εὑρίσκει οὗτος πρῶτον (nach *Lachmann*) τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα κ. τ. λ. Bezieht man hier das schwierige ὥρα ἦν ὡς δεκάτη auf das vorher erzählte Bleiben der Jünger bei Jesu, so verwickelt man sich, wie ich glaube, in unauflösliche Schwierigkeiten. Der ganze Tag, welchen die Jünger bei Jesu blieben, würde also zu zwei Stunden zusammenschrumpfen. Es ist sehr misslich, mit *B. Bauer* und *Ebrard* die römische Stundenrechnung anzunehmen (dagegen s. *Meyer*), und noch weniger hat man ein Recht, mit Letzterem den Gegensatz gegen ein ununterbrochenes, nicht vorübergehendes Bleiben hineinzutragen, da die Jünger mindestens noch an den folgenden Tagen (1, 44. 2, 2. 12 f.) bei Jesu blieben. Will daher *Baur* (Kanon. Evv. S. 114), weil bei solcher Kürze des Aufenthalts Andreas nicht noch an demselben Tage seinen Bruder gefunden haben könne, mit Vs. 41 (ἦν 'Ανδρέας κ. τ. λ.) einen neuen Tag beginnen, obwohl hier jede Andeutung eines neuen Tages fehlt, so möchte sich vielleicht der einfache Ausweg darbieten, die zehnte Stunde nicht auf den vorher erzählten Zutritt der beiden Jünger zu Jesu, sondern auf den sogleich nachher erzählten Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand. Diese Ansicht ist sogar am meisten in der Weise des Evangelisten begründet, die Erzählungen mit einer Zeitbestimmung zu *eröffnen*, nicht zu beschliessen, vgl. 1, 29. 35. 2, 1. 13. 5, 1. 6, 22. 7, 2. 14. 37. 10, 22. 12, 1. 12. 13, 1. 18, 28. 19, 14. 20, 1. 19. Hierher gehört auch 5, 9 insofern, als erst von Vs. 10 an die Sabbatheilung Anstoss erregt, ferner 6, 4. Die Zeitangabe 9, 14 leitet gleichfalls die Anklage der Sabbatverletzung Vs. 16 ein, vgl. 11, 18. Bei dieser Annahme liegt nicht sowohl in ἐκείνην τὴν ἡμέραν ein Gegensatz gegen ein späteres Fortgehen der Jünger; wohl aber in ἔμειναν ein Gegensatz des Tages, an welchem Jesus mit den Jüngern herbergte, gegen den folgenden Tag der Reise.

Auf dieser Reise findet er einen fernern Jünger, den Philippus. An ihn richtet er dieselbe kurze Aufforderung: „Folge mir nach“, wie bei der synoptischen Jüngerberufung Matth. 9, 10, Mark. 2, 14, Luk. 5, 27 (vgl. Matth. 8, 22). Wir sehen wenigstens aus dem Folgenden, dass Philippus dieser Berufung Folge leistete. Die Berufung dieses Philippus ist dadurch vorbereitet, dass er nach Vs. 45 (vgl. 12, 21) aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, gebürtig, also der Landsmann von zwei schon berufenen Jüngern ist [1]). Philippus bildet wieder den Uebergang zu einem andern Jünger, dem Nathanaël, dessen Name bei den Synoptikern ganz fehlt. Nach Joh. 21, 2 stammte er aus dem galiläischen Kana und gehörte zu den Aposteln. Dürfen wir ihn aber nur in dem Kreise der bekannten Apostel suchen, so ist die gewöhnliche Meinung, es sei an Bartholomäus zu denken, gewiss schwach begründet, und es ist wohl das Gerathenste, den Namen Nathanaël mit dem gleichbedeutenden Namen des Matthäus (Gottes Geschenk) für einerlei zu halten [2]). Philippus ruft ihm ganz in jüdischer Weise zu, derjenige, von welchem Moses und die Propheten geschrieben haben, sei in Jesu von Nazaret gefunden worden, er spricht also noch ganz den jüdischen, selbst mit der Abstammung Jesu von Joseph (υἱὸν Ἰωσήφ) verbundenen Messiasglauben aus. Ebenso ächt israelitisch ist der Anstoss des Nathanaël an Nazaret, offenbar weil das Alte Test. keine Weissagungen der Geburt des Messias in Nazaret enthielt, und wie wenn hier die Geburt Jesu in Bethlehem (vgl. 7, 42) erwartet würde. Daher ruft Jesus dem zu ihm geführten Nathanaël zu: „Siehe, in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Trug ist“! Es ist also ein nicht auf natürliche Weise vermitteltes Wissen Jesu um den innersten Charakter dieses Mannes, was den Nathanaël befremdet [3]). Doch wird der Unglaube des Nathanaël erst durch einen noch höhern und schlagendern Beweis übernatürlichen Wissens aufgehoben (vgl. Vs. 51). Die höchste Erweisung dieses Wissens besteht darin, dass Jesus selbst den äussern Umstand weiss, dass Nathanaël, ehe Philippus ihn rief, unter einem Feigenbaume war (Vs. 49). Ein sol-

---

1) Eine eigenthümliche und von den Synoptikern abweichende Angabe, bei welchen vielmehr Kapernaum als Geburtsort der Brüder erscheint, vgl. Matth. 8, 14. Luk. 4, 38, besonders Mark. 1, 29. Die gewöhnliche Vermittelung beider Berichte, dass Bethsaida der Geburtsort des Simon und Andreas, Kapernaum aber sein Wohnort sei, lässt sich namentlich wegen Mark. 1, 29 nicht durchführen.

2) Gewöhnlich schliesst man daraus, dass Bartholomäus Matth. 10, 3, Mark. 3, 19, Luk. 6, 14 mit Philippus zusammengestellt wird, es sei hier jener Apostel gemeint. Aber Apg. 1, 13 finden wir vielmehr den Philippus mit Thomas, den Bartholomäus mit Matthäus zusammengestellt. Auch Joh. 21, 2 erscheint Nathanaël ja in ganz andrer Verbindung. Muss man nun einmal auf Jemand aus dem Apostelkreise rathen, und werden in dem Ev. Joh. nur Jakobus der Aeltere und der Jüngere, Bartholomäus, Matthäus, Simon der Eiferer sonst nicht genannt, so können nur Matthäus und Simon auf die engere Wahl kommen. Da aber der Beiname Simon's ὁ κανανίτης nicht auf Kana als Geburtsort hinweist, sondern einen Zeloten bezeichnet (vgl. Matth. 10, 4 mit Luk. 6, 15), so bleibt wohl nur Matthäus übrig, bei welchem sowohl der Name als auch der Israelit ohne Falschheit vorzüglich passt, vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 271.

3) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 270, Anm. 3.

ches schlechthin wunderbares und auf natürliche Weise unmögliches Wissen überzeugt den Nathanaël, dass Jesus der Sohn Gottes im Alttestamentlich-theokratischen Sinne (vgl. Matth. 16, 16. Luk. 22, 70), oder der König von Israel ist. Nur so erklärt sich die Rede Jesu Vs. 51: „*weil* ich dir gesagt habe: ich sah dich unter dem Feigenbaum —, so glaubest du; du wirst Grösseres als dieses sehen" (vgl. 20, 29). Alle diese Beweise eines übernatürlichen Wissens Jesu sind doch nur das Vorspiel seiner in der weitern Geschichte sich offenbarenden Herrlichkeit. Feierlich versichert er Vs. 52, dass die Jünger hinfort den Himmel offen, und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen werden auf des Menschen Sohn. Erinnert dieser Ausdruck auch an 1 Mos. 28, 10 f., so ist er doch offenbar bildlich von der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit zu verstehen, und es ist wichtig, dass die bereits gewonnenen und sogleich von der Messiaswürde Jesu (aber in ächt jüdischer Fassung) überzeugten Jünger darauf hingewiesen werden, dass eine weit höhere Offenbarung der Herrlichkeit Jesu bevorsteht.

Wie weit entfernt sich unser Evangelist aber schon an der Schwelle der evangelischen Geschichte von den Synoptikern! Lassen dieselben auf die Taufe zunächst die Versuchung und Prüfung des Messias folgen, so hat diese in einem Evangelium keinen Platz, welches den göttlichen, über alle menschliche Schwachheit erhabenen Logos als das eigentliche Subject der evangelischen Geschichte von vorn herein auffasst. Die Taufe hat vielmehr, wie sie das Zeugniss des Täufers über die Gottessohnschaft Jesu hervorruft, unmittelbar die erste Bildung eines Jüngerkreises zur Folge. Bei aller Abweichung des synoptischen und des johanneischen Berichts findet jedoch auch eine wesentliche Berührung statt. Werden nach Matthäus 4, 18—22, Mark. 1, 16—20 die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, berufen, so fehlt in unserm Evangelium nur Jakobus unter den am ersten Tage gefundenen Jüngern. Wenn ferner der johanneische Nathanaël mit Matthäus-Levi (Matth. 9, 9) zusammenfallen sollte, so galt Philippus in der Ueberlieferung als der ungenannte Jünger Matth. 8, 22, so dass man die Uebereinstimmung vielleicht noch weiter ausdehnen darf. Aber Petrus ist hier um den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen, und auch die Art der Berufung ist in beiden Berichten ganz abweichend. Es ist hier ja nicht, wie bei den Synoptikern, der galiläische See, wo Jesus seine ersten Jünger aus einfachen Fischern zu Menschenfischern macht; die Auffindung seiner ersten fünf Jünger fällt vielmehr schon vor seine Rückkehr aus der Jordanaue nach Galiläa. Man muss daher die Unvereinbarkeit beider Berichte behaupten, weil auch bei Johannes der Eintritt der Jünger in die Gemeinschaft Jesu gar kein vorübergehender ist [1]). Es wird ja im Folgenden von einem spätern Fortgehen der Jünger nicht nur gar nichts gesagt, sondern dieselben erscheinen auch ferner in der Begleitung Jesu (2, 2. 12. 3, 22. 4, 2. 31 u. s. w.). Ueberdiess sind die Jünger schon jetzt von der Messiaswürde Jesu völlig überzeugt,

1) Vgl. *de Wette* und *Brückner*, auch *Meyer*.

während sie bei den Synoptikern diese Ueberzeugung erst so spät erreichen, ebenso erhält Simon gleich von vorn herein seinen ächt apostolischen Namen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die synoptische Darstellung, welche für die Erkenntniss der Jünger einen allmäligen Fortschritt festhält, die ursprünglichere und geschichtlichere, die johanneische dagegen, welche diese Erkenntniss von vorn herein fertig sein lässt, die spätere und ungeschichtlichere ist. Je mehr die letztere nun in der Voranstellung des Lieblingsjüngers vor Petrus, in der Auffassung des jüdischen Messiasglaubens als der blossen Grundlage für die tiefere christliche Erkenntniss eine bestimmte Absicht kund giebt, desto näher liegt die Annahme, dass sie nur eine eigenthümliche Umbildung des synoptischen Geschichtsstoffs ist. Schon weil die Versuchung nach der Taufe wegfiel, musste der Schauplatz des ersten Zutritts von Jüngern bereits in die Jordanaue verlegt werden.

Das erste Wunder Jesu in Galiläa 2, 1 — 12. Vor dem eigentlichen öffentlichen Auftreten Jesu steht noch eine Erzählung, welche unverkennbar einen Uebergang vermittelt (1, 35. 36). Sie bringt nämlich ebensowohl den Glauben der bereits gefundenen Jünger zu einem gewissen Abschluss, wie sie den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit darstellt. Beides wird 2, 11 zusammengefasst. Das erste Wunder Jesu eröffnet die Offenbarung seiner Herrlichkeit und hat den Erfolg, dass die Jünger an ihn glaubten. So schliesst das Hochzeitswunder in Kana die Bildung eines gläubigen Jüngerkreises ab und macht zugleich den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit. In Kana, einem galiläischen Flecken bei Kapernaum (4, 46), ist die Mutter Jesu bei einer Hochzeit gewesen. Auch Jesus wird mit seinen Jüngern zu dieser Hochzeit eingeladen, welche am dritten Tage, doch wohl von dem Reisetag 1, 44 an gerechnet, erfolgte [1]). Wurde nun Jesus nebst seinen Jüngern zu dieser Hochzeit eingeladen, so wendet sich bei der Hochzeit seine Mutter an ihn mit den Worten: „sie haben keinen Wein", offenbar mit der Erwartung einer wunderbaren Hülfe, wie man aus der Antwort Jesu und der weitern Rede seiner Mutter (Vs. 5) sieht. Freilich ist diese Erwartung schwer denkbar, wenn Jesus früher noch keine Wunder gethan hatte (Vs. 11). Aber ist der unvermittelte Glaube der Jünger an die Messiaswürde Jesu denkbarer, als der gleich unvermittelte Glaube der Maria an seine Wunderkraft? Jesus scheint nun die angedeutete Bitte der Maria bestimmt von sich

1) So schon Origenes c. Cels. VI, 30, während *Baur* (Krit. Untersuch. S. 114 f.), in der Meinung, dass mit Vs. 41 eine neue Trias von Tagen beginne, diesen dritten Tag unmittelbar auf den Reisetag folgen lassen will, weil auf den Umstand, dass auf die Reise selbst zwei Tage kommen müssten, bei einem Schriftsteller, wie unser Evangelist ist, kein grosses Gewicht zu legen sei. Neuestens hat sich *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 274 f.) für die schon von Origenes behauptete Sechszahl der Tage 1, 19 — 2, 11 entschieden, aber in eigenthümlich allegorisirender Weise. Die Sechszahl der das Judenthum darstellenden Krüge soll der Zahl der vorangehenden Tage entsprechen, und der Wein soll sich zu dem Wasser der Krüge ebenso verhalten, wie der Wunderakt Jesu zu den vorangehenden Tagen. So viel ist gewiss richtig, dass das Evangelium bedeutungsvoll mit einer Sechszahl von Tagen die Wirksamkeit Jesu beginnt und abschliesst (vgl. C. 12 — 19).

abzuweisen. Wie die Dämonen Matth. 8, 29 durch die Anrede *τί ἡμῖν καὶ σοί;* andeuten, dass sie mit Jesu keine Gemeinschaft haben, so kann auch Jesus durch den ähnlichen Ausdruck Vs. 4 nur sagen wollen, die Gedanken seiner Mutter seien nicht die seinigen, seine Handlungsweise werde nicht durch ihren Rath bestimmt. Und zwar weist er den stillen Wunsch der Mutter aus dem Grunde ab, weil seine Stunde, d. h. zwar nicht seine Todesstunde (wie 7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1), wohl aber: die Stunde seiner Verherrlichung, deren Spitze allerdings der Kreuzestod ist [1]), noch nicht gekommen sei. War diese Stunde aber, wie Jesus hier sagt, noch nicht gekommen, wie kann sie sogleich doch noch eintreten? Die Mutter selbst erwartet offenbar eine Abhülfe Jesu, indem sie den Dienern die Weisung giebt, sich nach seinen Aufträgen zu richten (Vs. 5). Es standen sechs Krüge da für die Waschungen der Juden (vgl. Mark. 7, 4), die je 2 oder 3 *μετρητάς* enthielten [2]). Diese Krüge lässt Jesus mit Wasser füllen, und als der Speisemeister kostet, ist das Wasser zu Wein geworden. Es geht namentlich aus Vs. 9 deutlich hervor, dass hier eine wunderbare Verwandlung vorgegangen ist. Es ist ein Wunder geschehen, welches über die Abhülfe des augenblicklichen Bedürfnisses weit hinausgeht. Dasselbe ist zugleich die *ἀρχὴ τῶν σημείων* Jesu, welcher zu Kana in Galiläa (4, 54) auch sein zweites *σημεῖον* vollbrachte. Wie kann Jesus dann aber kurz vorher zu der Maria gesagt haben, seine Stunde sei noch nicht gekommen, wenn er sich doch sogleich durch dieses Wunder verherrlicht? Wie kann Jesus das Verlangte, was er anfangs ablehnt, alsbald doch noch thun? Dieser Widerspruch hebt sich nur dadurch, dass der johanneische Christus überhaupt nicht auf menschlichen Rath, sondern durchaus selbständig handeln will. Anders ist auch die abschlägliche Antwort nicht zu erklären, welche er 7, 6 f. seinen Brüdern giebt. Es widerstreitet dem Wesen des göttlichen Logos, von Menschen Rath anzunehmen. Ist nun durch ein solches Wunder der Glaube der Jünger völlig befestigt, so kann jetzt um so mehr die eigentliche evangelische Geschichte ihren Anfang nehmen. Es ist daher nicht zufällig, dass Vs. 12 noch die Bemerkung folgt, Jesus habe sich mit Mutter, Brüdern und Jün-

---

1) Vgl. 12, 23. 31 und *Baur* a. a. O. S. 117.

2) Enthielt der Metretes 1½ römische amphorae, eine amphora aber 14 Würtemb. Maass, oder 80 Pfund Wasser (*Bertheau* zur Geschichte der Israeliten S. 77), so erhalten wir für jeden Krug 42—63 Maass, oder 240—300 Pfd. Wasser, für die ganze Masse also die ungeheure Quantität von 252—378, oder durchschnittlich 315 Maass. Selbst wenn man mit *Ebrard* (evang. Geschichte S. 284 f.) den Metretes als eine römische amphora auffassen wollte, würde man durchschnittlich 210 Maass erhalten. So muss selbst *Ebrard* zu der Meinung seine Zuflucht nehmen, Jesus habe nicht bloss dem augenblicklichen Bedürfniss abhelfen, sondern auch der wahrscheinlich unbemittelten Familie noch ein bedeutendes Geschenk machen, einen Segen über das Haus bringen wollen. Auch *Meyer* glaubt, dass nach der Absicht Jesu der Ueberfluss dem Hochzeitspaare zu gute kam, ähnlich *Luthardt* a. a. O. I, S. 355. *Lücke* (Commentar I, S. 478 d. 3. Aufl.) hofft von Auflage zu Auflage auf eine Lösung des Räthsels durch weitere Entwickelung des christlichen Denkens, worüber zu vergl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 120 f., auch *Hase* Leben Jesu 4. Aufl. S. 103.

gern nach Kapernaum begeben, wo er nicht viele Tage geblieben sei. Das Auftreten in Kapernaum eröffnet ja auch bei Matth. 4, 13, Mark. 1, 21 die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Ist auch bei Johannes (1, 46. 47) Nazaret der ursprüngliche Wohnort der Familie Jesu, so scheint diese Reise nach Kapernaum ganz mit der Uebersiedelung Matth. 4, 13 zusammenzufallen. Ist Jesus, wie wir hier lesen, zwar nicht lange in Kapernaum geblieben, so kann doch die Kürze des Aufenthalts einzig und allein in der sogleich folgenden Festreise nach Jerusalem ihren Grund haben.

Blicken wir nun auf die synoptischen Evangelien zurück, so kann man sagen, dass das Hochzeitswunder eigentlich an die Stelle der synoptischen Versuchungsgeschichte tritt, welche jedenfalls ganz ähnlich den Uebergang von der Taufe zu der eigentlichen messianischen Wirksamkeit vermittelt. Wird Jesus dort von dem Geiste, der ihn erfüllt, in die Einsamkeit der Wüste geführt, wo er sich in strengem Fasten aller menschlichen Speise enthält, und weist er dann die Aufforderung zu einer wunderbaren Verwandlung von Steinen in Brod trotz seines Hungers ab; so nimmt Jesus hier dagegen an menschlichem Umgang, an der Geselligkeit eines Hochzeitsmahls Theil, bei welchem er durch Verwandlung des Wassers in Wein nicht bloss einem Mangel der Bewirthung abhilft, sondern auch seine göttliche Herrlichkeit offenbart. Sollte sich hierin nicht die Absicht des Evangelisten kund thun, Christum gleich zu Anfang in völliger Erhabenheit über alle engherzige Askese (vgl. Matth. 11, 19), wie in der Schrankenlosigkeit seiner Wundermacht darzustellen?

2. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem 2, 13—3, 21.

Nach der flüchtigen Berührung mit den Synoptikern in der Reise nach Kapernaum geht unser Evangelist wieder seinen eigenen Gang, indem er Jesum nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem an einem Hauptfeste des jüdischen Volks auftreten lässt. Wie er die Erkenntniss der Messiaswürde Jesu den Jüngern gleich anfangs beilegt, so verlegt er auch das Auftreten Jesu in der jüdischen Hauptstadt bei einem Paschafeste, welches die Synoptiker nur als Schluss seines Lebens und Wirkens kennen, schon in den Anfang seiner Wirksamkeit. So tritt Jesus gleich anfangs vor den Augen des ganzen jüdischen Volks auf. Und geht er bei den Synoptikern (Matth. 21, 12 f., Mark. 11, 11, Luk. 19, 45) sogleich in das Heiligthum, wo er die Verkäufer austreibt, so ist auch bei Johannes der Tempel in Jerusalem der Ort seines ersten, reformatorischen Auftretens. An die Tempelreinigung (2, 14—17) schliesst sich unmittelbar die Zeichenforderung der Juden mit der Antwort Jesu an (2, 18—22), und nach einer allgemeinen Angabe über das Verhältniss Jesu zu den gläubigen Juden (2, 23—25) folgt ein Privatgespräch mit einem Obersten der Juden (3, 1—21). Hiermit ist das Auftreten Jesu an dem ersten Paschafest in Jerusalem abgeschlossen.

Die Tempelreinigung und Zeichenforderung 2, 14—22. Es ist gewiss bezeichnend, dass die erste öffentliche That Jesu die Reinigung des Tempels von dem Marktunwesen ist, während die Synoptiker nur

das Auftreten Jesu in Jerusalem am Ende seiner Wirksamkeit mit der Tempelreinigung beginnen lassen. In Vergleichung mit ihnen schildert der vierte Evangelist das Kaufwesen ausführlicher. Jesus findet Verkäufer von Ochsen, Schafen, Tauben, ferner Geldwechsler. Es wird sodann Vs. 15 erzählt, dass Jesus mit einer Geissel, die er aus Stricken verfertigte, Alle aus dem Heiligthum vertrieb, Schafe und Rinder. Stösst er schon bei den Synoptikern die Tische der Geldwechsler um, so wird hier noch gesagt, dass er zuvor ihre Münze verschüttete. Dagegen scheint er gegen die Taubenhändler milder zu verfahren, welche er nur mit den Worten wegtreibt: „schaffet dieses hinweg, machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause" (Vs. 16). Diese Worte treten offenbar an die Stelle der synoptischen, aus Jes. 56, 7, Jer. 7, 11 entlehnten Schriftworte ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν (Matth. 21, 13, Mark. 11, 17, Luk. 19, 46). Hierdurch wurden die Jünger, deren jüdischen Messiasglauben wir schon kennen, an den verzehrenden Eifer für das Gotteshaus Ps. 69, 10 erinnert. — Der Eindruck dieser That auf die Juden zeigt sich darin, dass sie (d. h. ihre Häupter), wie früher den Johannes (1, 19 f.), so jetzt auch Jesum nach der Berechtigung eines solchen Auftretens fragen. Sie fordern ein Zeichen, eine wunderbare That, weil Jesus so auftritt. Wenn er ihnen nun Vs. 19 antwortet: „Brechet diesen Tempel ab (λύσατε), und in drei Tagen will ich ihn auferwecken", so sind diese Worte ganz eigentlich zu verstehen. Jesus fordert die Juden, die ein Zeichen sehen wollen, wirklich auf, „diesen Tempel zu zerstören; dann will er ihn in drei Tagen wieder auferwecken[1]). Auch ist es nicht gestattet, die drei Tage als sprichwörtlichen Ausdruck für eine unbestimmte kurze Zeit aufzufassen, da das ἐγερῶ zu deutlich auf die Auferstehung am dritten Tage nach der Kreuzigung hinweist. Schon desshalb kann auch der Tempel, welchen die Juden zu zerstören aufgefordert werden, keineswegs der jüdische Tempel zu Jerusalem, sondern nur der Tempel des Leibes Christi sein, wie der Evangelist Vs. 21 ausdrücklich erklärt. Es ist daher zwar, wenn wir uns wirkliche Juden als Zuhörer denken, das einzig mögliche Verständniss, den Ausspruch auf den von Herodes ausgebauten Tempel zu beziehen, und so unbegreiflich zu finden, wie die Juden Vs. 22 thun; aber doch ist es ein Missverständniss, welches seit *Baur*'s durchschlagender Erörterung auch aus der neuern Exegese immer mehr verschwindet, da der Ausspruch in seiner johanneischen Fassung schlechterdings nur von der Tödtung und Auferweckung des Leibes Christi verstanden werden kann[2]). Hat Jesus so gesprochen, wie er hier redet, so können ihn

1) Wesshalb sollte man mit *de Wette* und *Lücke* den Imperativ λύσατε rein hypothetisch fassen: gesetzt, ihr brächet ab? Auf Matth. 12, 33 darf man sich nicht berufen, da das ποιήσατε hier, wie *Meyer* richtig erklärt, ganz eigentlich auffordert.

2) Vgl. *Baur*'s abschliessende Erörterung a. a. O. S. 137 f., nach welcher auch *Brückner* und *Meyer* die authentische Erklärung des Evangelisten angenommen haben. Freilich suchen Ausleger, wie *Luthardt* I, S. 362 f., nebenbei immer noch die Beziehung auf den Tempel in Jerusalem aufrecht zu erhalten.

freilich auch die Jünger nicht eher richtig verstanden haben, als bis sie die Auferstehung Christi, von welcher der Ausspruch handelt, erfahren hatten. Da erinnerten sie sich des Ausspruchs und glaubten der Schrift (d. h. den prophetischen Weissagungen der Auferstehung) und dem Worte Jesu.

Die johanneische Darstellung steht auch hier in einem eigenthümlichen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien. Beide Berichte lassen das Auftreten Jesu in Jerusalem mit einer Tempelreinigung beginnen, und die Erzählung dieses Ereignisses ist auf beiden Seiten so wesentlich gleichartig, dass, wie *Baur* mit allem Rechte gezeigt hat, im Grunde nur die Verschiedenheit der Zeit übrig bleibt. Die synoptische Tempelreinigung fällt an das Ende, die johanneische in den Anfang des Auftretens Jesu. Hat es nun auch auf einem Standpunct, wie der Ebrard'sche ist, keine Schwierigkeit, sich zu denken, dass dasselbe Ereigniss zweimal kurz vor einem Paschafest, wesentlich in derselben Weise geschehen sei, und dass sich die Synoptiker und Johannes nur in die Erzählung dieser beiden verschiedenen Vorfälle getheilt haben, zumal wenn man mit *Ebrard* annimmt, dass „die Priester Jesu zum Trotz, und um ihn zu neuer Austreibung zu reizen, den Skandal absichtlich wieder eingeführt haben" [1]): so kann es sich doch auf einem unbefangenern Standpunct nur um die Frage handeln, auf welcher von beiden Seiten wir den glaubwürdigern und geschichtlichern Bericht vor uns haben. Die Entscheidung hängt hier von der allgemeinern Frage über die Geschichtlichkeit eines nur einmaligen oder wiederholten Auftretens Jesu in Jerusalem ab. Aber doch fehlt es uns hier nicht an allen entscheidenden Kennzeichen der höhern Ursprünglichkeit. In der Zeichenforderung der Juden, wie sie hier vorliegt, vereinigen sich zunächst die beiden synoptischen Zeichenforderungen (Matth. 12, 38 f., 16, 1 f., Mark. 8, 11 f., Luk. 11, 29 f.). Schon bei Matthäus und Lukas weist Jesus ja die Zeichenforderung mit Hinweisung auf seine künftige Auferstehung ab, indem er von dem Zeichen des Propheten Jonas, von dem dreitägigen Aufenthalt des Menschensohns im Herzen der Erde redet. Mit der johanneischen Zeichenforderung trifft aber noch eine andre synoptische Erzählung merkwürdig zusammen. Gerade nach der Tempelreinigung richten ja bei allen Synoptikern die Hohenpriester und Aeltesten an Jesum die Frage nach der Machtvollkommenheit zu solchem Auftreten (vgl. Matth. 21, 23 f., Mark. 11, 27 f., Luk. 20, 1 f.). Auch dieses finden wir bei Johannes in der Frage Vs. 18 *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς*. Endlich lesen wir schon bei Matthäus 26, 61 die falsche Anklage Jesu, er habe sich gerühmt, den Tempel Gottes zerstören und in drei Tagen aufbauen zu können, und bei Markus 14, 58 ist dieser

1) Wissenschaftl. Kritik d. ev. Gesch. S. 503 f. Aehnlich auch *Luthardt* a. a. O. I, S. 360 f., und selbst *Meyer*. Jener hat sogar wesentliche Unterschiede der beiden Erzählungen entdeckt. Bei den Synoptikern soll Jesus den οἶκος προσευχῆς in seinem Rechte schützen, bei Johannes als Sohn des Vaters, dessen das Haus ist, Hausrecht gegen den Unfug üben (Vs. 16). Man kann es sich kaum klar machen, wie hierin ein wesentlicher Unterschied liegen soll.

Ausspruch, dessen Jesus beschuldigt wird, schon zu der Vorhersagung ausgebildet: „ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern, nicht mit Händen gemachten Tempel aufbauen.“ In dieser Fassung liegt schon die Beziehung auf die neue, geistige Gottesverehrung, welche mit der Auferstehung beginnen soll, und das Falsche der Anklage besteht nur noch darin, dass Jesus einen solchen Ausspruch, der eine ganz christliche Wahrheit enthält, nicht wirklich gethan hat[1]). Lag es dann nicht nahe, die christliche Wahrheit, die Ankündigung der Auferstehung in dem Ausspruch allein hervorzuheben und ihn so, nachdem man von der prahlerischen Aeusserung, die Jesu bei Matthäus fälschlich beigelegt wird, bereits abgekommen war, als einen wirklichen, ächten Ausspruch Jesu darzustellen? Und hatte Jesus wirklich von seiner Auferstehung zu den ungläubigen Juden geredet, so lag die Anknüpfung an den Ausspruch bei der Zeichenforderung Matth. 12, 39 f. sehr nahe, wo die Auferstehung schon als das einzige Zeichen für das ungläubige Judenthum aufgefasst worden war. Schmolzen somit in dieser Weise die beiden (am ursprünglichsten Matth. 26, 61. 12, 39 f. vorliegenden) Aussprüche zusammen, so konnte bei dem ersten Auftreten Jesu in Jerusalem auch die Frage nach der Machtvollkommenheit sehr wohl hineinspielen. Was lässt sich gegen diese Annahme, nach welcher vereinzelte und unterschiedene Bestandtheile der synoptischen Darstellungen von dem vierten Evangelisten in dieser Weise eigenthümlich verarbeitet und verschmolzen wurden, mit Grund einwenden? Verdient diese Vorstellung nicht entschieden den Vorzug vor der umgekehrten, dass das bei Johannes in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit Vereinigte in der unklaren und verworrenen Erinnerung der Synoptiker in verschiedene Vorfälle und Aussprüche auseinander gefallen sei? Schon an sich betrachtet, trägt der Ausspruch Joh. 2, 19 keineswegs das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, da er jedenfalls die entwickeltere Vorstellung von dem Leibe Christi als einem wahren Heiligthum, einem Tempel der Gottheit in sich schliesst[2]). Und wenn wir bedenken, dass die Synoptiker erst weit später verhüllte Andeutungen der Auferstehung für das Volk (Matth. 12, 39 f., 16, 4, Luk. 11, 29 f.) und bestimmtere Vorhersagungen für die Jünger (Matth. 16, 21. 17, 9. 23. 20, 17 f. nebst den Parallelstellen) darbieten, so begegnet uns auch hier die johanneische Eigenthümlichkeit, wenigstens in Hinsicht der Erkenntniss der Jünger und des Verhältnisses zu den Juden, da zu beginnen, wo die Synoptiker aufhören.

Der erste Erfolg Jesu in Jerusalem 2, 23—25. Bei diesem ersten Auftreten findet Jesus nach unserm Evangelisten zwar bei Vielen Glauben, aber einen sehr äusserlichen und niedrigen, da er nur

1) Dass bei Markus schon eine Umbildung des Ursprünglichen vorliegt, sieht man namentlich aus dem Umstand, dass Markus 15, 29 noch ganz, wie Matthäus 27, 40, die Juden dem Gekreuzigten spöttisch zurufen lässt: οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν σῶσον σεαυτόν, womit ganz die Fassung der falschen Anklage Matth. 26, 61 vorausgesetzt wird. Bei Lukas kann man nur die falsche Anklage gegen Stephanus Apg. 6, 13 f. vergleichen.

2) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 246 f.

auf dem Eindruck seiner Wunder beruht. Jesus vertraut sich daher dieser Art von Gläubigen nicht an, weil sein durchdringender Blick selbst das Innere des Menschen durchschaut. Dieses Wissen Jesu um das Innerste der Menschen steht gewiss dem des pseudoclementinischen Adam-Christus nicht nach, welcher als der mit dem Gottesgeist ausgerüstete wahre Prophet ohne äussere Vermittelung (καὶ μὴ μαθών) Alles weiss, mit der unendlichen Sehkraft seiner Seele (ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ) Alles durchschaut. Um so weniger darf die Menschenkenntniss des fleischgewordenen Logos als eine natürlich erklärbare aufgefasst werden.

Das nächtliche Gespräch mit Nikodemus 3, 1—21. Gerade zu der zuletzt genannten Art von Gläubigen gehört Nikodemus, ein Pharisäer und Oberster der Juden (vgl. Luk. 23, 13), welcher Beisitzer des Synedrium war (7, 50) und den Leichnam Jesu einbalsamirte (19, 39). Dieser nur in unserm Evangelium erwähnte Nikodemus kommt bei Nacht zu Jesu, den er wegen der Beglaubigung durch Wunder als einen von Gott gesandten Lehrer anerkennt. Sagt Nikodemus nur dieses, so ist der Ausspruch Jesu 3, 3 keine eigentliche Antwort, da sich die Nothwendigkeit einer Geburt von oben zum Eintritt in das Himmelreich auf dasjenige, was Nikodemus gesagt hat, nur insofern bezieht, als sich in dem Gewicht, welches er auf die Wunder legt, die Niedrigkeit und Aeusserlichkeit seines Glaubens ausspricht. Weil dieser Glaube von einer völligen innern Umwandlung, von einem Bruch mit dem alten jüdischen Denken und Leben keine Ahnung hat, spricht Jesus von der für das Reich Gottes unerlässlichen höhern Geburt. Wer nicht von oben geboren ist, kann das Reich Gottes (vgl. 18, 36), wie hier sehr bezeichnend gesagt wird, nicht sehen, d. h. es ist für seinen beschränkten Blick überhaupt nicht da (vgl. 3, 36 οὐκ ὄψεται ζωήν). Da ἄνωθεν nur *von oben* (vgl. 3, 31. 19, 11. 23) heissen kann, so haben wir hier statt der Wiedergeburt (Matth. 18, 3. 1 Petr. 1, 3. 23) ganz dieselbe Geburt aus Gott, wie Joh. 1, 13. Stellt nun Nikodemus den bessern jüdischen Standpunct dar, so muss eine solche geistige Geburt freilich über seinen jüdischen Gesichtskreis hinausgehen, und weil er keine höhere Geburt, als die fleischliche kennt, so kann er den Ausspruch Jesu nur auf eine fleischliche Wieder-Geburt beziehen, die ihm ganz unmöglich erscheint (Vs. 4). Die Antwort Jesu Vs. 5 bestimmt die Geburt von oben näher als eine Geburt aus Wasser und Geist (d. h. durch die christliche Taufe, an welche die Mittheilung des göttlichen Geistes geknüpft ist). Wird hierdurch die an sich rein innerliche Geburt von oben an eine äussere kirchliche Handlung geknüpft, so ist es doch die geistige Seite der höhern Geburt, welche Jesus Vs. 6 f. entwickelt. Dieselbe wird auch hier (wie 1, 13) der fleischlichen Geburt entgegengesetzt; das aus dem Fleische Geborene ist Fleisch, das aus dem Geiste Geborene Geist (Vs. 6). Dieser Unterschied betrifft nicht bloss, wie man ihn gewöhnlich versteht, zwei Seiten innerhalb der Einheit des menschlichen Wesens, sondern er ist so schroff, dass er die Menschheit in zwei Klassen theilt, in diejenigen, welche die Geburt von oben und aus Wasser und Geist erfahren haben, und in diejenigen, welche nur

fleischlich erzeugt sind. Jene geheimnissvolle Geburt von oben, welche in ihrer bestimmtern Ausprägung eine Geburt aus dem Geiste ist, ist dem Winde (dem sinnlichen πνεῦμα) zu vergleichen. Und zwar besteht die Vergleichung in zweierlei, 1) in der Freiheit von menschlicher Macht, da der Wind weht, wo er will, 2) in der Unbegreiflichkeit seines Ursprungs und Ziels, da man wohl seine Aeusserung, das Brausen, vernimmt, aber nicht weiss, woher er kommt und wohin er geht (Vs. 8). Ebenso ist auch das Walten des göttlichen πνεῦμα erhaben über Macht und Einsicht der Menschen, die Wirkung einer geheimnissvollen Macht. — Da Nikodemus als Lehrer von Israel auch dieses nicht fasst (Vs. 9), so erhält die Rede Vs. 10—22 eine ganz neue Wendung. Nicht, wie der Uebergang von den meisten Erklärern gefasst wird, um noch mehr Eindruck auf Nikodemus zu machen, sondern um dem blossen Wunderglauben des Nikodemus gegenüber, der sich als Unempfänglichkeit für alles Höhere erweist, die göttliche Gewissheit seiner Lehren zu betheuern, um die höhere christliche Wahrheit dem jüdischen Bewusstsein in ihrer ganzen Niedrigkeit gegenüberzustellen (Vs. 14—17), um den Glauben wie den Unglauben auf eine innere Beschaffenheit des Wesens der Menschen zurückzuführen (Vs. 18—21), fährt Jesus in seiner Rede fort, welche freilich die Anknüpfungspuncte in dem jüdischen Bewusstsein fast gar nicht aufsucht. Es wird hier die christliche Wahrheit in ihrer über den beschränkten Gesichtskreis der Juden hinausgehenden Neuheit entwickelt. Das Neue der christlichen Wahrheit ist zunächst die Thatsache, dass sie auf einer überirdischen Anschauung seines Stifters beruhe (Vs. 11—13). Aber schon der Plural (Vs. 11 οἴδαμεν, λαλοῦμεν, ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, ἡμῶν, λαμβάνετε) weist darauf hin, dass Jesus hier das christliche Bewusstsein in seiner *nicht* bloss auf den Stifter beschränkten Allgemeinheit gegenüber dem jüdischen Bewusstsein ausspricht [1]). Das Christenthum überhaupt spricht aus, was es weiss, bezeugt, was es geschaut hat, und sein Zeugniss nehmen die Juden nicht an. Als Jesus das Irdische, nämlich das, was in dem irdischen Menschen vorgeht (Vs. 3. 5—8), zu ihnen redete, glaubten sie nicht; wie werden sie glauben, wenn er ihnen erst das Himmlische mittheilt? Und doch ist er allein hierzu befähigt, da er allein in den Himmel hinaufgestiegen und vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, dessen Heimath überhaupt im Himmel ist (Vs. 13). Wird schon hier die Himmelfahrt Christi offenbar vorausgesetzt, so wird ferner Vs. 14—17 die höchste, für den jüdischen Messiasglauben anstössigste Thatsache des Erlösungstodes hervorgehoben. Sie wird angeknüpft an die mosaische Aufrichtung einer ehernen Schlange in der Wüste 4 Mos. 21, 8 f., welche wir schon in der Weish. Sal. 16, 5 f. berücksichtigt finden [2]). Wie die Aufrichtung der Schlange schon an

1) Diese Annahme über den Plural liegt gewiss näher, als die gewöhnliche, dass Jesus von sich und dem Täufer rede (wogegen schon 3, 31. 32 ausreicht), oder die Meinung *Meyer's* u. A., der Plural sei nur rhetorisch, welche den Gegensatz gegen die Juden (λαμβάνετε) ausser Acht lässt. Uebrigens vgl. unten 4, 22.

2) Auch ist die Aufstellung der Schlange im Brief des Barnabas c. 12

sich als eine Erhöhung bezeichnet wird, so ist sie das Vorbild der Erhöhung des Menschensohns am Kreuz. Denn diese Kreuzigung ist eine Erhöhung (vgl. 8, 28. 12, 32. 34), weil gerade der Kreuzestod die Verherrlichung Jesu ist (vgl. besonders 8, 28. 12, 23)[1]. Die Vergleichung der ehernen Schlange mit dem Gekreuzigten kann auch bei Johannes, wie in dem Briefe des Barnabas und bei Justin, nur in der Errettung der Glaubenden liegen. Erhielt man durch die eherne Schlange das zeitliche Leben, so wird durch den Tod Christi für die Gläubigen das ewige Leben vermittelt (Vs. 15). Denn Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder an ihn Glaubende das ewige Leben erhalte (Vs. 16). Die Sendung des Sohns überhaupt hat gar nicht den Zweck, die Welt zu richten, sondern zu erlösen (Vs. 17). Ein Richten Christi in dem gewöhnlichen Sinne[2]) findet überhaupt weder bei den Gläubigen noch bei den Ungläubigen statt, wohl aber wird durch seine Erscheinung eine Krisis andrer Art bewirkt (Vs. 18—21). So geht diese Ausführung in ächt johanneischer Weise zuletzt wieder in den Anfang zurück, indem sie den Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens auf seine tiefste Wurzel im Innern der Menschen zurückführt. Der Gläubige wird nicht gerichtet, und der Ungläubige ist schon dadurch gerichtet, dass er an den Namen des eingeborenen Gottessohns nicht geglaubt hat (vgl. 12, 48). Die christliche Krisis ist so wenig ein äusserer actus forensis, dass sie vielmehr nur die thatsächliche Scheidung der Menschen ist. Die grosse Mehrzahl der Menschen liebte die Finsterniss (vgl. 1, 5) mehr als das erschienene Licht, weil sie fürchten mussten, dass ihre Werke als böse überführt und gerügt werden (vgl. 11, 8). Wer aber die Wahrheit bethätigt, kommt zu dem Lichte, damit von seinen Werken offenbar werde, dass sie in Gott vollbracht sind. Es ist also ein innerer Zug des geistigen Wesens, welcher die Einen von dem erschienenen Lichte abstösst, die Andern zu ihm hintreibt. Und der Unterschied des Guten und des Bösen besteht schon vor der Annahme des Christenthums. Das Neue, was bei den Menschen der Wahrheit durch den christlichen Glauben hinzukommt, ist nur das Bewusstsein ihres schon vorher vorhandenen Zusammenhangs mit Gott. Auf der andern Seite hat auch die Macht der

---

ein τύπος τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι. Der Märtyrer Justin fasst dieselbe gleichfalls Apol. I, c. 60 typisch auf. In dieser Aurichtung sieht er eine Wirkung Christi, eine typische Darstellung des Geheimnisses der Erlösung durch den Glauben an den Gekreuzigten, Dial. c. Tryph. c. 94. 91. Ueber das Verhältniss der Deutung zu dem Text der LXX vgl. meine Abhandlung Theol. Jahrb. 1850, S. 395 f.

1) Die Bedeutung des johanneischen ὑψοῦσθαι wird von der neuern Exegese im Ganzen nur oberflächlich aufgefasst. Zur Sache vgl. auch Test. XII Patr. Benj. c. 9 κύριος ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται.

2) Obwohl das κρίνειν auch sonst dem Erlöser abgesprochen wird (vgl. 8, 15. 12, 47), so wird es doch in einem andern Sinne auch wieder mit dem Erlösungswerk verbunden (3, 19. 5, 22. 27. 30. 8, 16. 9, 39. 12, 31). Jenes Richten, welches Christus nicht ausübt, ist nämlich ein äusserliches, entweder freisprechendes oder verdammendes Urtheil, vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 273. Der johanneische Christus ist nicht ein κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι Jak. 4, 12.

Finsterniss ihre Anhänger, die Thäter des Bösen, welche die Berührung mit dem Lichte scheuen müssen [1]). So ist der Gegensatz der aus dem Geiste und der aus dem Fleische Geborenen in der verschiedenen Stellung zu der christlichen Offenbarung entwickelt.

Ein Gespräch, wie das mit Nikodemus, ist so wichtig für die ganze Auffassung des johanneischen Evangelium, dass sich hier recht deutlich die Verschiedenheit des Standpuncts offenbart. Hält man das ganze Gespräch für wesentlich geschichtlich, so hat man jedenfalls grosse Schwierigkeiten zu überwinden. Man gehe in dieser Hinsicht nur die neuern Bearbeitungen durch. Vom Reiche Gottes, sagen *Meyer* und *Luthardt*, beginnt Jesus Vs. 3, indem er einer Frage, welche Nikodemus thun wollte, oder im Sinne hatte, zuvorkommt. Was aber Nikodemus Vs. 4 gegen die höhere Geburt einwendet, erklärt *Meyer* als absurd, als eine ungereimte Frage selbst für einen jüdischen Theologen. Und in der That musste Nikodemus selbst als jüdischer Lehrer weit zurück sein, wenn er die Nothwendigkeit einer Geburt von oben auf eine neue leibliche Geburt beziehen konnte. War die Fassungskraft des Nikodemus von vorn herein so niedrig, so konnte er die weitere Rede Vs. 5—8 um so weniger verstehen, als sie die unverkennbarste Beziehung auf die christliche Taufe enthält. Man hat über Vs. 5 zwar oft genug gesagt, es sei hier bloss von der geistigen Geburt die Rede. Woher aber die Voranstellung des Wassers vor den Geist? Was hilft es, hier mit *Lücke* u. A. zu sagen, das Wasser sei der bildliche, symbolische Ausdruck, das πνεῦμα der reine Begriff der Sache selbst? Warum wird denn das Wasser, wenn es nicht die Hauptsache ist, vorangestellt? Und was soll man vollends dazu sagen, selbst bei der Taufe des Johannes 1, 31—33 sei das Wasser nur Symbol der innern Sinnesreinigung, des negativen Anfangs der Geburt aus Gott? Gerade wenn die Wassertaufe des Johannes so wesentlich war, dass ihre Verbindung mit dem Herabkommen des Geistes den Christus bezeichnete, muss auch hier das Wasser die wirkliche Vermittelung für die Geburt aus dem Geiste sein [2]).

1) Die Annahme einer metaphysischen, principiellen Fassung des sittlichen Gegensatzes, welche in dieser Stelle klar vorliegt, findet noch immer vielfache Bestreitung. *Brückner* klammert sich daran, dass Vs. 19 in dem Ausdruck ἠγάπησαν μᾶλλον die Anerkennung eines gewissen Zugs nach dem Lichte selbst in den für das Böse lebenden Menschen liege. Dasselbe würde von Joh. 12, 43 gelten: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Allein diese Beweisstelle gegen die kritische Ansicht ist so schwach, dass selbst *Meyer* klüglich von ihr schweigt. Dass μᾶλλον — ἤ keineswegs bloss „mehr, als", sondern oft genug „vielmehr, und nicht" (potius quam) heisst, sehen wir ja namentlich aus Apg. 27, 11: ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερνήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ μᾶλλον ἐπείθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγομένοις, wo der Hauptmann dem Rath des Paulus eben gar nicht folgt. Sonst vgl. über μᾶλλον — ἤ 2 Kor. 5, 8, den ersten Brief des röm. Clemens c. 14 ὑπηκόους ἡμᾶς μᾶλλον γενέσθαι τῷ θεῷ ἢ τοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσαροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς ἀκολουθεῖν, c. 21 μᾶλλον ἀνθρώποις ἄφροσι — προσκόψωμεν ἢ τῷ θεῷ. Ausserdem vgl. Josephus Ant. II, 4, 4. 6, 9. III, 15, 3. IV, 8, 39. VI, 11, 6. 12, 6. XII, 4, 6. XIII, 12, 3 u. ö.

2) Von selbst erhellt die Unrichtigkeit der Behauptung *Neander's*, die Erwähnung des Wassers sei gar nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des

Man kann es nur loben, dass *Meyer* noch entschiedener, als *de Wette*, die Beziehung der Geburt aus Wasser und Geist, welche zum Eintritt in das Himmelreich nothwendig ist, auf die christliche Taufe anerkannt hat. Es gehörte in der That eine grosse Befangenheit dazu, dieselbe zu verkennen, und ein Tertullian hat schon weit richtiger geurtheilt, als die meisten neuern Ausleger, wenn er de baptismo c. 13 diesen Ausspruch für die Nothwendigkeit der christlichen Taufe anführt, an welche die consecutio spiritus sancti geknüpft ist [1]). Hat es der Evangelist überhaupt auf das Verständniss einer ihm jedenfalls nahe stehenden Zeit abgesehen, so kann er nur die christliche Taufe als unerlässliche Bedingung der Seligkeit gemeint haben. Justin der Märtyrer führt Apol. I, c. 61 selbst den Ausspruch seines unkanonischen Evangelium *Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, obwohl er das Wasser nicht einmal erwähnt, für die Berechtigung der christlichen Taufe an, und denselben Ausspruch finden wir in dieser Hinsicht nur noch schärfer bestimmt in den clementinischen Homilien XI, 26 *Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Das einfache *ἀναγεννᾶσθαι* in dem Evangelium Justin's, welches schon über Matth. 18, 3 hinausging, wurde also in einem Zusatz, welchen die clementinischen Homilien voraussetzen, noch ausdrücklicher als christlicher Taufact ausgeführt, wie es auch in dem johanneischen Evangelium geschehen ist. Wie konnte Jesus dann aber nur erwarten, dass Nikodemus ihn verstehen solle? Selbst die Vergleichung der geistigen Geburt mit dem Winde konnte ihm diese Sache nicht verständlich machen, und in dieser Hinsicht begreifen wir seinen Ausruf Vs. 9: „wie kann dieses geschehen"? Um so weniger konnte Nikodemus auch das folgende Gespräch fassen. Jesus geht zwar über das „Irdische" nicht hinaus, da auch der Erlösungstod und die Krisis der verschiedenen menschlichen Naturen auf der Erde vorgeht [2]). Wie konnte er aber von Nikodemus das Verständniss einer Thatsache, wie der Erlösungstod, nur erwarten, da dieses Verständniss, wie wir aus den Synoptikern sehen, selbst den messiasgläubigen Aposteln so schwer fiel? Und Vs. 13 lässt sich gar die Beziehung auf die Himmelfahrt, auf die Rückkehr

---

heil. Geistes, die Jeder an sich selbst erfahren sollte, anschaulich zu bezeichnen, Geschichte d. Pflzg. u. Leitg. d. chr. Kirche S. 910.

1) Tertullian adv. Marc. I, 28. Weitere Belege s. in m. joh. Lehrbegr. S. 307 f. Schon Paulus nennt ja mit offenbarer Beziehung auf die christliche Taufe 1 Kor. 12, 13 die christliche Geisteserfüllung ein Getauftsein und Getränktsein mit demselben Geiste. Das Wasser ist nach den clementin. Homilien (XI, 24 f.) und andern alten christlichen Schriftstellern das eigentliche Element des heil. Geistes. Der Bischof ist nach den apostol. Constitutionen II, 26 (3, 3) nächst Gott der Vater, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν.

2) Die neuere Exegese ist noch immer nicht über die Frage in's Reine gekommen, ob der Inhalt von Vs. 13 — 15 zu den ἐπίγεια oder zu den ἐπουράνια gehöre. Wie kann man aber nur zweifeln, dass Jesus hier die völlig vergebliche Mittheilung der ἐπουράνια gar nicht versucht? Auch der Erlösungstod gehört zu den ἐπίγεια, wenn wir nur nicht den übeln Nebenbegriff dieses Ausdrucks, Philipp. 3, 19. Kol. 3, 2 auf unsre Stelle übertragen.

des Menschensohns in den Himmel gar nicht hinwegleugnen. Jesus sagt hier: „Niemand *ist* in den Himmel hinaufgestiegen, als der, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist.“ *Lücke* meinte, das sei nur sprichwörtlich gesagt, und der Sinn sei, es sei Niemandem je vergönnt gewesen, jene ἐπουράνια zu erkennen und zu offenbaren, *gleichsam* in den Himmel hinaufzusteigen und sie vom Himmel herniederzubringen. *Meyer* meint gar, das οὐδεὶς ἀναβέβηκεν könne sich „schon wegen des Perfekts“ gar nicht auf die wirkliche Himmelfahrt Christi beziehen. Aber sieht man denn nicht aus Vs. 14, dass der johanneische Christus den Erlösungstod nebst seinen Folgen, wie 2, 19 die Auferstehung, gleich anfangs klar übersieht, dass das ganze Erlösungswerk von vorn herein vor seinem Blicke abgeschlossen ist? Warum soll er also nicht auch von seiner Rückkehr zum Vater schon zu Nikodemus gesprochen haben? Wie es sich übrigens hiermit verhalte, in jedem Falle ist Vs. 19—21 ein ächter Ausdruck der eigenthümlichen johanneischen Theologie, die wir nach dem Prolog 1, 13 auch in der höhern Geburt wiederfinden dürfen. Ein wirkliches Licht erhält das ganze Gespräch überhaupt erst, wenn man es vom Standpunct des Evangelisten aus auffasst [1]). Sein ganzer Inhalt ist ja die Auseinandersetzung dessen, wodurch sich das Christenthum von dem Judenthum wesentlich unterscheidet. Es beruht auf einer höhern Geburt, welche durch die Taufe ihren kirchlichen Ausdruck erhält, es hat in dem Glauben an den Gekreuzigten die Gewissheit des ewigen Lebens. Aber freilich ist es eben desshalb ein höheres Bewusstsein, zu welchem sich der nicht von oben Geborene nicht erheben kann, ein Licht, welches die Kinder der Finsterniss scheuen müssen.

3. Jesus und der Täufer in Judäa 3, 22—36.

Nach dem ersten Auftreten in Jerusalem hält sich Jesus in der jüdischen Landschaft auf, wo er und der Täufer sich zum letzten Mal berühren. Wie Jesus hier durch seine Jünger (vgl. 4, 2) tauft, so tauft auch Johannes zu Aenon bei Salim, und beide Oerter sind diesseits des Jordans zu suchen (vgl. 3, 26 mit 1, 28). Wenn also Johannes auch nach dem öffentlichen Auftreten Jesu noch frei wirken und taufen kann, so ist das ein unleugbarer Widerspruch gegen die Synoptiker (Matth. 4, 12, Mark. 1, 14, Luk. 3, 19. 20), welche Jesum erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich auftreten lassen [2]). Gleichwohl setzt unser Evangelist Vs. 24 die synoptische Darstellung als gangbar voraus, weil er nur mit Rücksicht auf sie bemerken konnte, Johannes sei damals noch nicht in dem Gefängniss

1) *De Wette* (ähnlich *Hase* Leben Jesu S. 105) ist in dieser Hinsicht nur auf halbem Wege stehen geblieben, indem er das Zugeständniss nicht vermeiden konnte, dass Form und Darstellung des Gesprächs nicht treu geschichtlich sein können. Ist es also jedenfalls zum grossen Theil freie Schöpfung des Evangelisten, so braucht man als die vorgefundene Grundlage des Ausspruchs über die Geburt von oben, aus Wasser und Geist, nur Matth. 18, 3 und die unkanonischen Fortbildungen bei Justin und in den clementinischen Schriften vorauszusetzen.

2) Vgl. gegen *Ebrard* auch *de Wette* und *Brückner* und *Meyer*.

gewesen. Der Streit einiger Johannisjünger mit einem Juden über die Reinigung, d. h. über die johanneische Taufe [1]), giebt nun Veranlassung zu der Frage jener Jünger, wesshalb auch Jesus taufe, und zu dem letzten Zeugniss des Täufers über ihn (Vs. 27—36). Johannes beseitigt hier den Anstoss seiner Jünger, dass noch Jemand ausser ihm tauft und so grossen Zulauf hat. Daher spricht er hier noch einmal seine tiefe Unterordnung unter Jesum, aber auch zugleich seine Freude über die Erscheinung und das Wachsthum des vom Himmel Gekommenen, über allen Andern Stehenden aus (Vs. 27—32), dessen Anerkennung das ewige Leben zur Folge hat, wie seine Verwerfung den Zorn Gottes verwirkt (Vs. 33—36). Kann Niemand etwas empfangen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben (Vs. 27), so ist die Wirksamkeit Jesu in ihrem vollen Rechte anerkannt. Der Täufer kann seine Jünger an sein früheres Zeugniss 1, 20 f. erinnern, dass er nicht der Christus, sondern nur sein Vorläufer sein wollte. Er steht zu Jesu in demselben Verhältniss, wie ein Freund zu dem Bräutigam (vgl. Matth. 9, 15 und Parallelen). Ist Christus der Bräutigam, so will Johannes gleichsam sein Brautwerber sein, der sich über den Jubel des Bräutigams freut. Diese seine Freude ist jetzt durch den Anfang der Wirksamkeit Christi erfüllt, und gern sieht er, dass jener zunimmt, während er selbst abnimmt. Jesus ist ja der von oben Gekommene, der über Allen steht, während Johannes sich selbst nur zu den Irdischen rechnen kann, die nur Irdisches reden. Jesus dagegen ist der vom Himmel Gekommene, welcher das, was er dort gesehen und gehört hat, bezeugt (vgl. 3, 11), wenn auch (ungeachtet des grossen Zulaufs der nur äusserlich Glaubenden) Niemand dieses Zeugniss annimmt. Ist schon hiermit angedeutet, dass Jesus überhaupt mehr Verwerfung als Anerkennung findet, so wendet sich der Täufer Vs. 33 zu denjenigen, welche das Zeugniss annehmen und durch diese Anerkennung des Gottgesandten die Wahrhaftigkeit Gottes besiegeln (vgl. 6, 27). Der Gottgesandte redet die Worte Gottes, weil Gott ihm den Geist ohne Mass giebt (vgl. zu 3, 32 f.), weil also der Geist Gottes aus ihm spricht. Er ist der Sohn, welchen der Vater liebt, in dessen Hand er Alles gegeben hat (Vs. 35, vgl. Matth. 11, 27, Luk. 10, 22). Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben (vgl. 5, 15. 16); wer aber dem Sohn nicht gehorcht, zieht sich den Zorn Gottes zu, der auf ihm bleibend lastet (Vs. 36, vgl. 1, 32. 33).

Der Täufer bezeugt also noch einmal mit derselben Klarheit, wie 1, 19 f., die unendliche Erhabenheit Christi und sein übermenschliches Wesen (Vs. 31). Wirken beide Männer auch noch eine Zeit lang neben einander, so erklärt doch der Täufer in diesem Schwanengesang (um mit *Baur* zu reden) seine eigene geschichtliche Bedeutung als abnehmend und tritt mit dieser grossartigen Entsagung vom Schauplatz ab. Aber um so mehr müssen wir fragen, ob wir hier den geschichtlichen Täufer vor uns haben. Der synoptische Täufer, welcher noch in der Gefangenschaft Jesum fragen lässt, ob er der Messias sei, oder

1) Johannes hatte es nach Joseph. Ant. XVIII, 5, 2 mit seiner Taufe gerade auf leibliche und sittliche Reinigung abgesehen, auf die ἁγνεία τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιωσύνῃ προκεκαθαρμένης.

ob man auf einen Andern warten solle (Matth. 11, 2 f., Luk. 7, 18 f.), ist zu sichtlich verschieden von dem des johanneischen Evangelium. Dieser bleibt seiner seit der Taufe gewonnenen Ansicht über das Wesen Jesu treu. Er weist sich überhaupt selbst die untergeordnete Stellung an, welche ihm bei Matthäus von Jesu angewiesen wird [1]). Kann es schon an sich kaum zweifelhaft sein, wo wir die geschichtlichere Darstellung anzuerkennen haben, so kommt hier noch der Umstand hinzu, dass auch diese Rede des Täufers deutlich genug das Gepräge der Theologie und Ausdrucksweise des Evangelisten an sich trägt. Auf der einen Seite bezeichnet er das göttliche Princip in Christo ganz ebenso, wie 1, 32. 33 mit Anschluss an den synoptischen Taufbericht als das *πνεῦμα* (Vs. 34). Auf der andern Seite muss selbst *Lücke* anerkennen, dass Vs. 31. 32. 34 fast wie ein Nachhall aus dem Gespräch mit Nikodemus klingen, dass auch Vs. 35 an Reminiscenzen aus Joh. 10, 28. 29 anstreife, dass Vs. 36 ganz wie eine allgemeine Reflexion des Evangelisten aussehe, welche an Erklärungen Jesu wie 5, 24 f. anknüpfe und nach Inhalt und Sprache weit eher in den Brief des Evangelisten, oder in eine Betrachtung desselben wie 12, 37 f., als in die Rede des Täufers zu gehören scheine. So kann es auch *de Wette* nicht leugnen, dass die subjective Darstellung des Evangelisten zuletzt ganz in seine eigene Betrachtung übergehe, und *Ebrard* sucht mit der eigenthümlichen Annahme auszuhelfen, dass der Evangelist die ganze Eigenthümlichkeit seines Stils und seiner Denkformen von dem Täufer, dessen Schüler er gewesen war, erhalten habe. Was liegt in diesen Zugeständnissen der genannten Ausleger und andrer, die wir kaum anzuführen brauchen, anders, als die sich von selbst aufdrängende Wahrnehmung, dass Gedanken und Ausdruck ganz mit den Reden Christi und mit den eigenen Ausführungen des Evangelisten übereinstimmen, also durch und durch johanneisch sind? Enthielt schon die ursprünglichste evangelische Darstellung nach der Taufe eine fernere, aber nicht unmittelbare Berührung des noch zweifelnden und bedenklichen Johannes mit Jesu, so musste sich dieselbe in einem Evangelium ganz anders gestalten, welches den Täufer von vorn herein zu dem menschlichen Zeugen der Gottheit in Christo (1, 30. 34) gemacht hat.

4. Jesus in Samarien 4, 1—42.

Unser Evangelist lässt Jesum desshalb Judäa verlassen, weil er wusste, dass die Pharisäer seine selbst den Täufer überflügelnde Wirksamkeit bemerkt hatten [2]). Wenn Jesus sich also diesem Anstoss ent-

1) Nach Matth. 11, 11 ist Johannes nur der Grösste unter den vom Weibe Geborenen und steht ausserhalb des Himmelreichs. So ist er hier Vs. 31 f. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλῶν. Dagegen spricht er hier die messianische Gewalt Jesu Vs. 35 ähnlich aus, wie Jesus selbst Matth. 11, 27; auch erwähnt er hier (nur in sehr unvermittelter Weise) Vs. 32 die überwiegende Verwerfung Jesu, vgl. Matth. 11, 16 f.

2) Nachträglich wird hier Vs. 2 die eigenthümliche Angabe 3, 22, dass Jesus in Judäa taufte, dahin berichtigt, dass seine Jünger tauften, nicht er selbst. Verlegte man einmal, wie es ganz der Auffassungsweise unsers Evangelisten entspricht, die christliche Taufe schon in die Zeit Jesu (vgl. 3, 5),

ziehen will, so kann er es nur desshalb gethan haben, um einen grössern, schon jetzt entscheidenden Zusammenstoss zu vermeiden. Die Reise nach Galiläa führt Jesum durch das nicht mehr rein jüdische Samarien, er kommt nach Sichem am Fuss des Berges Garizim, nahe bei dem Lande, welches Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hat [1]). Verlässt Jesus also das Gebiet des strengen, durch die Pharisäer beherrschten Judenthums, so betritt er jetzt das Gebiet der altisraelitischen Vorzeit, der patriarchalischen Volkssage. Es ist der Jakobsbrunnen, an welchem er sich ermüdet ohne Weiteres niederlässt. Es ist die sechste Stunde, d. h. Mittag nach jüdischer Stundenrechnung. Die Jünger sind nach der Stadt gegangen, um einzukaufen. Eine Samariterin, welche Wasser schöpfen will, trifft Jesum allein, und Jesus bittet sie um Trinkwasser. Sie ist verwundert, dass er als Jude von einer Samariterin Wasser begehrt, weil die Juden mit den Samaritern keinen [eigentlich nur möglichst geringen] Verkehr haben (Vs. 9). In dieser Weise wird das Gespräch Jesu mit der Samariterin an dem durch die althebräische Sage geheiligten Jakobsbrunnen eingeleitet (Vs. 10—26). Dasselbe hat allerdings einen mehr dialogischen Charakter, als das Gespräch mit Nikodemus, indem auf der einen Seite die unbefangene Naivität des samaritischen Weibes, auf der andern das über die beiden israelitischen Religionsformen, den orthodoxen Judaismus und den heterodoxen Samaritanismus, erhabene Bewusstsein des fleischgewordenen Logos steht [2]). Sieht die Samariterin anfangs in Jesu nur einen gewöhnlichen Juden, so sucht Jesus sie zu einer höhern Anerkennung seiner Person hinzuführen, was aber erst durch einen Beweis übernatürlichen Wissens gelingt (Vs. 10—18). Das Weib, welches Jesum nun als Propheten anerkennt, legt ihm sodann die zwischen Juden und Samaritern streitige Religionsfrage vor, und nachdem Jesus über dieselbe hinaus auf das Wesen der reinen Geistesreligion hingewiesen hat, schliesst er mit der Erklärung, er selbst sei der auch von den Samaritern erwartete Messias (Vs. 19—26). Zuerst ist es also die Anerkennung eines Höhern in seiner Person, welche Jesus in der Samariterin erwecken will. Hat sie sich über den Juden gewundert, der von einer Samariterin Wasser begehrt, so würde das Weib, wenn es die Gabe Gottes und den zu ihr Redenden kennte, vielmehr ihn um lebendiges Wasser gebeten haben. Bei dem lebendigen Wasser denkt das Weib natürlich zuerst an frisches Quellwasser (was auch in der Contestatio Jacobi c. 1 ὕδωρ ζῶν heisst). Wie will

---

so musste sie doch durch die Jünger ausgeführt werden, ähnlich, wie Paulus 1 Kor. 1, 17 selbst gesteht, nur Wenige selbst getauft zu haben, da nicht die Taufe, sondern vielmehr die Predigt des Evangelium sein Beruf sei.

1) Diese Angabe entstand aus der irrthümlichen Uebersetzung der LXX von 1 Mos. 48, 22 (Σίκιμα für שְׁכֶם), ferner aus Jos. 24, 32, nach welcher Stelle Joseph hier begraben wurde. Der Name Συχάρ statt Sichem soll die Stadt vielleicht als Taumelstadt (שִׁכּוֹר Jes. 28, 1) darstellen.

2) Ueber das Verhältniss der Samariter zu Juden und Heiden ist besonders der Märtyrer Justin zu vergleichen, welcher sie Apol. I, c. 53, p. 88 entschieden zu dem Volk Israel rechnet: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα γένη ἀνθρώπεια ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καλεῖται ἔθνη, τὸ δὲ Ἰουδαϊκὸν καὶ Σαμαρειτικὸν φῦλον Ἰσραὴλ καὶ οἶκος Ἰακὼβ κέκληνται.

Jesus solches Wasser ohne Schöpfeimer aus dem tiefen Brunnen hervorbringen? Oder will er auf andre Weise Wasser schaffen, so würde er sich ja über den Stammvater Abraham stellen, welcher diesen Brunnen ausgegraben und hergestellt hat [1]). Diese sinnliche Auffassung des lebendigen Wassers hält das Weib auch dann noch fest, als Jesus darauf hingewiesen hat, dass dieses Wasser den Durst für immer stillt (vgl. 6, 35. Matth. 5, 6), dass es in dem Menschen zu einer Wasserquelle wird, die in das ewige Leben sprudelt (Vs. 13. 14). Sie verlangt in ihrer treuherzigen Naivität solches Wasser, um nie wieder zu dürsten und schöpfen zu brauchen. Will Jesus sie nun gleichwohl zur Anerkennung des Höhern in seiner Person bringen, so kann das nur durch eine Erweisung übernatürlichen Wissens geschehen. Offenbar in dieser Absicht fordert er die Samariterin auf, ihren Mann zu rufen und herbeizuholen, weil er den frühern Lebenswandel der Frau ohne alle äussere Vermittelung kennt. Sie hat nicht nur, wie sie sagt, keinen Mann, sondern sie hat vielmehr fünf Männer, und der, welchen sie jetzt hat, ist nicht ihr Mann, d. h. sie lebt mit ihm, wie früher mit den andern, in ausserehelichem Umgang (Vs. 18). Ist die Frau hierdurch überzeugt, dass Jesus ein prophetisches Wissen besitzt, ein Prophet ist, so legt sie ihm, wie wenn sie das Gespräch von einer sie beschämenden Thatsache abwenden wollte, die religiöse Streitfrage zwischen Juden und Samaritern zur Entscheidung vor. Die Vorfahren der Samariter haben auf dem Berge Garizim Gott angebetet, und die Juden (ὑμεῖς, weil Jesus dem Weibe als Jude gilt) sagen, dass in Jerusalem die Stätte der Anbetung ist. Die Antwort Jesu stellt sich so wenig auf die eine oder die andre Seite, dass sie vielmehr beide Culte, den samaritischen und den jüdischen, als vergänglich darstellt. An die Stelle dieser beiden örtlich gebundenen Culte soll vielmehr die geistige Gottesverehrung treten. Es kommt die Zeit, sagt Jesus zu dem samaritischen Weibe, dass „ihr" (offenbar: ihr Israeliten beider Religionsformen) weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet (Vs. 21). „*Ihr* betet an, was ihr nicht wisset, *wir* beten an, was wir wissen. Denn das Heil ist aus den Juden; aber es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, dass die wahren Anbeter Gott anbeten werden im Geist und Wahrheit [2]). Denn auch der Vater sucht Solche als seine Anbeter. Geist ist Gott, und die, welche ihn anbeten, sollen ihn in Geist und Wahrheit anbeten" (Vs. 22—24). Bei dieser wichtigen Stelle erklärt man

---

1) Nach Josephus Ant. XI, 8, 6 betrachteten sich die Samaritaner auch als Nachkommen Josephs, Ephraims und Manasse's, also der Patriarchen überhaupt.

2) Man darf nur so abtheilen: ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν· ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Wie will man denn sonst das ἀλλά erklären, wenn es nicht einen Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden Satze, dass das Heil aus den Juden kommt, einführt? Dass ὅτι ἡ σωτ. und ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα u. s. w. nicht mit μὲν — δέ verbunden werden, ist ganz johanneisch, vgl. 1, 8. 26. 31. 33. 3, 8. 21. 29. 36. 4, 13. 14, über ἀλλά auch 6, 36. 8, 26. 16, 12.

gewöhnlich sogar den Hauptpunct, die Stellung Christi und des Christenthums zu der jüdischen Religion falsch. Man glaubt nämlich, dass Jesus sich hier im Gegensatz gegen die Samariter auf die Seite der Juden stelle, dass die unbewusste Anbetung des wahren Gottes nur den Samaritern, die bewusste Anbetung den Juden und den Christen zugleich gelte. Dabei kann sich jedoch *Lücke* den Umstand nicht verbergen, dass der johanneische Christus sich sonst nirgends mit unter den Juden begreife. Um so mehr muss man fragen, ob er es hier wirklich thut. Bedenkt man, dass Jesus Vs. 21 den samaritischen Cultus auf Garizim und den jüdischen Cultus in Jerusalem als *gleich* vergänglich dargestellt hat, so muss man schon von vorn herein zweifeln, dass die Juden, im Gegensatz gegen die Samariter, in das ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν mit eingeschlossen seien. Warum soll dieses ἡμεῖς nicht (wie 3, 11) ein Ausdruck des specifisch christlichen Bewusstseins sein? Warum soll hier nicht die bewusste Verehrung des wahren Gottes als ein wesentlicher Vorzug der Christen vor der unbewussten Gottesverehrung des israelitischen Stammes, sowohl in seinem samaritischen als auch in seinem jüdischen Zweige, angegeben sein? Freilich sucht man diese bewusstlose Anbetung des wahren Gottes schon bei den monotheistischen Samaritern möglichst abzuschwächen, und man wird sich um so mehr gegen die Anerkennung sträuben, dass eine bewusste Anbetung dieses Gottes nach der johanneischen Theologie auch im Judenthum noch nicht stattfand, erst im Christenthum eingeführt wurde. Aber der Augenschein nöthigt uns zu dieser Annahme. Waren die Samariter bekanntlich ebenso gute Monotheisten, als die Juden, so muss es von beiden gelten können, dass sie anbeten, was sie nicht wissen. Auch sind wir nicht berechtigt, die Unbewusstheit von dem Gegenstand auf die Handlung der Anbetung abzulenken [1]). Hat dagegen jedenfalls das Christenthum eine bewusste Anbetung des wahren Gottes, so kann es diesen Vorzug unmöglich mit den Juden theilen. Es wird ja Vs. 22 gar nicht gesagt, dass die mit dieser Gotteserkenntniss unzertrennlich verbundene Erlösung (σωτηρία) den Juden wirklich eigen sei, sondern nur, dass das Heil von den Juden herkommt, aus dem Schoosse des Judenthums hervorgegangen ist. Jesus gehörte nach seiner menschlichen Seite jedenfalls nicht den Samaritern, welche auch einen Messias aus ihrer Mitte erwarteten (Vs. 25. 29), sondern den Juden an, unter welchen er zuerst auftrat (vgl. 1, 11. 26. 46). Besteht also darin in der That ein Vorzug der

---

1) Es erhellt von selbst, dass *de Wette's* Auslegung: „ihr betet an (und thut dabei) was ihr nicht wisset", keine richtige Auslegung ist. Es genügt aber auch nicht, mit *Lücke* zu behaupten, das ὃ bezeichne nicht sowohl den Begriff und das Wesen Gottes, sondern vielmehr τὰ τοῦ ϑεοῦ oder τὰ πρὸς τὸν ϑεόν (Hebr. 2, 17. 5, 1), das ganze Verhältniss Gottes, den ganzen Inhalt der Anbetung, wozu wesentlich die messianische Hoffnung gehörte. *Lücke* selbst kann diese messianische Hoffnung den Samaritern nicht ganz absprechen, bei welchen sie nur unklar und beschränkt geblieben sei. *Meyer* hat daher mit Recht diese Beschränkung und Ausdeutung des Gegenstandes der Anbetung aufgegeben, aber ohne diese Nicht-Erkenntniss das wahren Gottes klar durchzuführen, und ohne von der ganz falschen Meinung abzugehen, dass der jüdische Cultus dem samaritischen entgegengesetzt sei.

Juden vor den Samaritern, dass sie der Ausgangspunct des Heils sind, so wird der ganze Vorzug der Juden doch sichtlich in dem sogleich Folgenden (Vs. 23) auf diesen einzigen Punct beschränkt. Das Heil stammt wohl von den Juden her. Aber nichts desto weniger theilt die jüdische Religionsform ganz die Vergänglichkeit der samaritischen; es kommt die Zeit, und sie ist mit dem Auftreten Jesu schon gekommen, dass die christliche Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit an die Stelle des samaritischen und des jüdischen Cultus tritt, welcher über eine bewusstlose Anbetung des Vaters nicht hinauskommt. Jesus tritt hier also so wenig, wie man gewöhnlich meint, auf die Seite der Juden gegenüber den Samaritern, dass er ihnen vielmehr selbst die wahre Gotteserkenntniss, deren sie sich rühmten, gänzlich abspricht [1]). Das Höchste, was der edlere Hebraismus in seiner jüdischen und samaritischen Gestaltung erreicht, ist die unbewusste Beziehung seiner Religion auf den erst im Christenthum erkannten höchsten Gott. Ist derselbe, wie wir sogleich erfahren, reiner Geist, so steht auch alles Geistige in den vorchristlichen Religionen in einem thatsächlichen Verhältniss zu ihm, welches freilich erst durch die christliche Geistesreligion zu klarem Bewusstsein erhoben wird. Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums besteht also darin, dass es an die Stelle der örtlich gebundenen und der höchsten Erkenntniss ermangelnden Religionen die weder äusserlich noch innerlich beschränkte, geistige Gottesverehrung setzt. Dieselbe ist, eben weil sie sich über alle Veräusserlichung erhebt (vgl. 2 Kor. 3, 6, Röm. 2, 29. 7, 6), eine Anbetung in Geist und Wahrheit. Und muss das Geistige in der vorchristlichen Menschheit von selbst zu einer solchen Erkenntniss und Verehrung hinstreben, in welche auch das Wahre und Geistige des Hebraismus aufgenommen ist, so sucht andrerseits auch Gott solche Verehrer, weil er nach seinem Wesen reiner Geist ist. Nicht bloss von dem Geistigen der Menschheit, sondern auch von dem Geistigen der Gottheit geht dieser Zug der reinen, über das Judenthum unendlich erhabenen Geistesreligion aus. Diese erhabene Hinweisung Jesu auf die vollkommene Religion muss in der messianischen Hoffnung der Samariterin eine Anknüpfung finden. Sie weiss, dass der Messias kommt und bei seiner Ankunft alles dieses verkündigen wird. Hat Jesus von Anfang an den Zweck verfolgt, die Samariterin zum Glauben an seine Person zu erheben, so bleibt ihm nur noch übrig, sich für den erwarteten Messias zu erklären (Vs. 26). — Durch die Ankunft der Jünger

1) Ueber den jüdischen Anspruch des εἰδέναι τὸν ϑεόν vgl. Justin Dial. c. 10, p. 227. Auch das antijudaistische Κήρυγμα Πέτρου (bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5, p. 635 f.) verwirft jenen Anspruch der Juden ganz ähnlich, wie das joh. Evangelium: Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσϑε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν ϑεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ. Verehren die Juden, ohne es zu wissen, nicht den höchsten Gott, sondern untergeordnete Engel, so haben wir in der That den besten Commentar für die johanneische Stelle. Einen tiefern Blick in dieselbe hat schon der gnostische Ausleger Herakleon geworfen, wenn er über Vs. 22 bemerkt: ἐπεὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, φησίν, ἐγεννήϑη, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτῆς (nämlich ἡ σωτηρία ἐστίν)· οὐ γὰρ εἰς πάντας αὐτοὺς εὐδόκησε· καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνου τοῦ ἔϑνους ἐξῆλϑεν ἡ σωτηρία καὶ ὁ λόγος εἰς τὴν οἰκουμένην, bei Origenes in Joh. Tom. XIV, 19, p. 229.

wird das Gespräch, wie es innerlich sein Ziel erreicht hat, auch äusserlich unterbrochen. Stillschweigend wundern sich dieselben, wie es scheint, über das Gespräch des jüdischen Messias mit einer Samariterin (Vs. 27). Dieselbe verlässt ihren Krug, um die Bewohner der Stadt zu dem Manne zu rufen, der ihr Alles sagen konnte, was sie gethan hat, der vielleicht gar der Messias ist (Vs. 29). Ehe aber die Bewohner von Sichem herbeikommen, wird uns ein Gespräch Jesu mit den Jüngern erzählt (Vs. 31 — 38). Sie bieten ihm Speise an. Wie aber Jesus die Samariterin an dem Wasser vom Sinnlichen zum Geistigen zu erheben suchte, so macht er es auch hier mit den Jüngern bei der Erwähnung der Speise. Er bedarf dieser Speise, welche sie darbieten, nicht, er hat eine Speise, welche sie nicht kennen. Und da die Jünger immer noch bei der leiblichen Speise bleiben, so erklärt Jesus Vs. 34 deutlicher, dass seine Speise die Vollbringung des Willens und Werkes Gottes ist, der ihn gesandt hat. Erst hierdurch ist er auf den Hauptpunct gekommen, zu welchem das Vorhergehende sich nur als Einleitung verhält. Es ziemt sich, nach dem Willen Gottes zu wirken, weil die Zeit der Ernte gekommen ist. Sagt man in dem gewöhnlichen Leben sprichwörtlich: „es ist noch der vierte Monat, und die Ernte kommt", so kann auch Jesus die Jünger auffordern, ihre Augen zu erheben und die Felder anzusehen, welche schon für die Ernte weiss geworden sind [1]). Lässt nun schon Matthäus 9, 37. 38 Jesum bei der Aussendung der Apostel, Luk. 10, 2 bei der Aussendung der Siebenzig auf die geistige Ernte hinweisen, in welcher sie arbeiten sollen, so giebt unser Evangelist diesem Bilde eine andre Wendung. Sammelt der Erntende auf dem Gebiete des Geistes Frucht zum ewigen Leben, so hat doch auch der Säende Grund zur Freude. Und hier findet überhaupt das wahre Sprichwort seine Anwendung, dass ein Andrer säet, ein Andrer erntet. Auch bei Johannes sind die Apostel zur Ernte ausgesandt (Vs. 38), aber in ganz andrer Weise, als bei Matthäus. Dort sollten sie ja nur auf rein jüdischem Gebiete ernten, nicht auf samaritischem, noch weniger auf

1) Man meint gewöhnlich, Vs. 35 sei vom Standpunct der Saatzeit ausgesagt und weise auf die erst nach vier Monaten folgende Ernte hin: „noch sind vier Monate, so kommt die Ernte". Allein wie bodenlos diese Erklärung ist, sieht man schon aus *Meyer's* Bemerkung, dass die Sichemiten durch das grüne Saatfeld kommen, und so die Fluren, welche erst in vier Monaten die Ernte bieten, in geistigem Sinne schon jetzt zu weissen Erntefluren machen! Man kann vielmehr, trotz der Uebereinstimmung fast aller Ausleger, gar nicht daran zweifeln, dass ἔτι — ἐστίν auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft geht. Heisst es 11, 39 ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν, d. h es ist jetzt der vierte Tag: so kann auch hier der Sinn nur sein, dass der vierte Monat noch nicht vorüber, und die Ernte schon da ist. Bei den Juden wurde nun die Ernte erst am 16. Nisan förmlich eröffnet und bis Pfingsten fortgesetzt, sie dauerte also etwa vom April bis zu Anfang des Juni. Die Aussaat dauerte, wie *Lücke* bemerkt, vom Ende des October bis in den Februar hinein. Die Durchschnittszeit der Aussaat war also das Ende des römischen Jahrs, der Anfang der Ernte fiel in den April, d. h. in den vierten römischen Monat. Sollte hier nach dem römischen Jahr gerechnet sein? Auch wenn das nicht der Fall sein sollte, fallen zwischen Saat und Ernte ungefähr vier Monate. In jedem Falle passt die Erntezeit auch desshalb gut, weil Jesus kurz vorher (2, 13) zu einem Paschafest nach Jerusalem gereist ist.

heidnischem (Matth. 10, 5. 6. 23), und bei Lukas werden ebendesshalb auf dem Gebiet von Samarien andre Arbeiter für die Ernte ausgesandt. Eröffnet sich nun in unserm Evangelium gerade bei den heterodoxen Samaritern ein weites geistiges Erntefeld, so kann diese Ernte den Aposteln, wenn anders ihr geschichtlicher Charakter festgehalten werden soll, nicht mit solcher Arbeit zufallen, wie auf dem Gebiet des Judenthums. Nur in dieser Weise wird der räthselhafte und noch immer missverstandene Ausspruch Vs. 38 aufgehellt. „Ich habe euch ausgesandt, um zu ernten, was ihr nicht gearbeitet habt. Andre haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit (εἰς τὸν κόπον αὐτῶν) hineingekommen.“ Gewöhnlich bezieht man die „Andern“, welche die Arbeit geleistet haben, auf Jesum selbst, der gesäet habe, was die Apostel später ernteten. Aber um die Mehrheit der ἄλλοι zu erklären, muss *Lücke* sich zu der verzweifelten, auch von *Meyer* nicht gebilligten Annahme flüchten, den ausserchristlichen Täufer hinzuzudenken. Sollte Jesus sich selbst, seine gegenwärtige Thätigkeit in Samarien, meinen, wesshalb spricht er von mehreren Arbeitern des Christenthums? Eher ginge es schon an, an die grundlegende Bekehrungsthätigkeit des Philippus in Samarien Apg. 8, 52 zu denken, in welche erst später die Apostel Petrus und Johannes eintraten. Hierbei bleibt nach *de Wette*'s Vorgang auch *Baur* stehen [1]). Aber gerade, wenn man mit *Baur* die Ernte in dem ausserjüdischen Samarien auf das grosse Erntefeld des Heidenthums, der ausserjüdischen Menschheit überhaupt, deutet, so ist man berechtigt, auch der Arbeit der Nicht-Apostel eine weitere Ausdehnung zu geben. Ist das Gebiet von Samarien hier nur ein Theil des ganzen ausserjüdischen Erntefeldes, so ist ja besonders an solche zu denken, welche, wie der Apostel Paulus, dem Evangelium in der Heidenwelt Bahn brachen. Hatte Paulus hier die erste Arbeit übernommen (vgl. Röm. 15, 20), so musste er sich doch schon bitter beklagen, dass judaistische Sendboten in sein Arbeitsfeld eingedrungen waren (καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις 2 Kor. 10, 15). Fiel nun jedenfalls, namentlich in Kleinasien, wo bald nach Paulus der Apostel Johannes die Gemeinden leitete (Offbg. Joh. 1, 1—3), die Frucht der paulinischen Arbeit den Uraposteln zu, so kann der Ausspruch überhaupt nur auf dieses Verhältniss der Heidenbekehrer zu den Uraposteln bezogen werden, denen die grosse Ernte der Heidenbekehrung ohne Mühe zufiel. — Aber schon jetzt sehen wir das Vorspiel jener grossen Ernte in den Sichemiten, von welchen Viele wegen der Aussage des Weibes über Jesu prophetisches Wissen glauben. Sie bitten Jesum, noch zwei Tage zu bleiben, so dass noch immer Mehrere gläubig werden und aus der Lehre und Rede Jesu selbst erkennen, dass er, wie sie höchst bezeichnend ohne alle jüdische Beschränkung sagen, der Erlöser der Welt ist (Vs. 39—42). So verschieden ist der Erfolg dieses Auftretens in Samarien von dem vorhergehenden Auftreten in Judäa! Geht die Menge orthodoxer Juden über einen äusserlichen Wunderglauben nicht hinaus (2, 23—25), und muss Jesus sich sogar entfernen, weil sein Anhang wächst (4, 1),

1) Krit. Unters. S. 146 f.

so findet er bei den heterodoxen Samaritern die bereitwillige Anerkennung seiner Messiaswürde in der unbeschränkten Bedeutung des Erlösers der Welt. Greift das Auftreten in Samarien durch diesen Erfolg bedeutungsvoll in den Fortschritt unsrer Geschichtsdarstellung ein, so ist es auch nicht zufällig, dass Jesus gerade hier das Wesen des Christenthums als der über alle jüdische Aeusserlichkeit und Beschränktheit erhabenen, schlechthin geistigen Weltreligion entwickelt (Vs. 21—24), dass er hier seinen Jüngern die Aussicht in das grosse Erntefeld ausserhalb des Judenthums eröffnet (Vs. 35—38). Weist uns namentlich das Letztere entschieden auf spätere Zeitverhältnisse hin, so kann man bei aller Kunst und Meisterschaft der johanneischen Darstellung wenigstens bei dem Gespräch mit den Jüngern (Vs. 31 f.) die Natürlichkeit des Uebergangs von der leiblichen Speise zu der geistigen Ernte des Christenthums wohl vermissen.

5. Jesus zum zweiten Mal in Galiläa 4, 43—54.

Kehrt Jesus nun wieder nach Galiläa zurück, so soll er es aus dem Grunde gethan haben, weil er selbst bezeugte, ein Prophet habe in seinem Vaterlande keine Ehre (Vs. 44). Eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Ausspruchs Matth. 13, 57, Mark. 6, 4, Luk. 4, 24! Bezog sich dieser Ausspruch ursprünglich auf die Verwerfung Jesu in Nazaret, welche bei Lukas unverkennbar auch die πατρίς im weitern Sinne, das Judenthum, andeutet, so soll er hier gerade die Rückkehr aus Judäa nach Galiläa begründen. Nicht Galiläa, wo Jesus Aufnahme findet (Vs. 45), sondern Judäa, von wo er seinen Feinden sich entziehen muss, ist also das engere Vaterland Jesu, offenbar weil er auch nach unserm Evangelium in Bethlehem geboren ist[1]). Die Galiläer, die alle Thaten Jesu bei dem Fest in Jerusalem gesehen hatten, nahmen ihn nun bereitwillig auf, während er sich vor den Volksführern in Judäa hatte flüchten müssen. — Als Jesus nun wieder in Kana, dem Ort des Hochzeitswunders, ist, erfolgt eine zweite grosse Wunderthat, die Fernheilung eines königlichen Beamten in Kapernaum (Vs. 46—54). Derselbe kommt zu Jesu und bittet ihn, nach Kapernaum zu kommen, um seinen zum Tode kranken Sohn zu heilen. Die Antwort Jesu: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" scheint diese Bitte, als eine aus Wundersucht hervorgegangene, abzuschlagen. Das war sie ja aber sichtlich nicht, da sie durch eine dringende Noth, welche der bekümmerte Vater noch einmal ausspricht, veranlasst war. Giebt nun Jesus nach der Wiederholung der Bitte den Bescheid, der Beamte solle gehen, da sein Sohn lebe, und glaubt derselbe diesem Worte Jesu,

1) Die richtige, in neuerer Zeit namentlich durch *Baur* (Krit. Unters. S. 130 f.) nachdrücklich vertretene Erklärung, bei welcher ich nur die Beziehung auf die Geburt in Bethlehem festhalten zu müssen glaube, will den neuern Auslegern noch immer nicht einleuchten. Man lese aber nur, wie z. B. *Meyer* mit dieser Stelle fertig wird. Der Sinn soll sein: Jesus kehrte in sein Vaterland Galiläa zurück, was er unbedenklich thun konnte, weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet im eigenen Vaterlande Ehre und Hochschätzung nicht besitzt, *sondern aus der Fremde mitbringen muss.* Man beachte nur die Logik dieser Erklärung!

welches sogleich durch Boten bestätigt wird: so kann der Vorwurf gegen die Bitte sich nur darauf beziehen, dass der Vater verlangte, Jesus möge erst nach Kapernaum gehen, um hier an Ort und Stelle die Heilung zu vollbringen. Insofern wollte auch er Zeichen und Wunder erst *sehen*, um sie zu glauben, und Jesus will hier eben davon den Beweis geben, dass er ohne allen sichtlichen Zusammenhang durch die reine Allmacht seines Worts Wunder wirken kann. Eben diese jeder natürlichen Vermittelung entbehrende Allmacht Jesu wird in unsrer Erzählung recht augenscheinlich dargelegt. Als der königliche Beamte schon auf dem Wege nach Kapernaum ist, begegnen ihm die Boten, dass sein Sohn lebt, es ergiebt sich weiter, dass die Genesung vom Fieber „gestern" in der siebenten Stunde, nämlich genau zu derselben Zeit erfolgte, als Jesus den Kranken für lebend erklärt hatte. So ward er mit seinem ganzen Hause gläubig, und dieses Wunder war das zweite, welches Jesus in Galiläa vollbrachte. Ein ganz ähnliches galiläisches Wunder erzählten auch Matthäus 8, 5—13 und Lukas 7, 1—10. Findet nun schon zwischen diesen beiden Evangelisten im Einzelnen eine grosse Verschiedenheit statt, ohne dass wir die Einheit der von Matthäus am ursprünglichsten erzählten, von Lukas weiter fortgebildeten Begebenheit bezweifeln dürften, so müssen wir von vorn herein vermuthen, dass auch die johanneische Erzählung nur eine noch weitere Fortbildung desselben Vorfalls ist. Vergleichen wir sie hauptsächlich mit Matthäus, so ist die Uebereinstimmung entschieden überwiegend. Der Hauptmann von Kapernaum war jedenfalls ein königlicher Beamter, wie er hier genannt wird, und dass der Kranke sein Sohn ist, streitet nicht gegen den Ausdruck des Matthäus (παῖς). Die Heilung geschieht schon bei Matthäus aus der Ferne, und der Hauptmann beweist einen Glauben, welchen Jesus in ausgezeichneter Weise anerkennt, wie er hier wenigstens der Erklärung Jesu unbedingt glaubt. Auf der andern Seite ist nun freilich die örtliche Ferne noch weiter gerückt, da Jesus den Kranken in Kapernaum von Kana aus heilt, derselbe liegt am Fieber danieder, während er bei Matthäus gichtbrüchig ist. Jesus weist bei Johannes gleich anfangs die Aufforderung ab, zu dem Kranken zu gehen, was er bei Matthäus zusagt, und wie die Wunderwirkung an zwei Städte vertheilt ist, so ist auch die Heilung und die Kunde des Vaters von ihr zwei verschiedenen Tagen zugewiesen [1]). Alles dieses kann uns nicht abhalten, mit *Baur* die Einheit des Vorfalls zu behaupten, welcher schon bei Lukas eine sehr freie Fortbildung erfahren hat. Die Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung besteht ja hauptsächlich darin, dass die Entfernung der Oertlichkeit so anschaulich als möglich gemacht wird. Das Wunder wird hier auf eine solche Spitze getrieben, dass

1) Dabei macht es freilich Schwierigkeit, dass der Königliche, obwohl er sofort nach der Erklärung Jesu von Kana nach dem nur 3½ deutsche Meilen entfernten Kapernaum aufbricht, doch erst am nächsten Tage mit den Dienern zusammentrifft, die offenbar zu derselben Zeit (um 1 Uhr Nachmittag) von Kapernaum aufgebrochen sein werden. Giebt es hier einen Ausweg, so kann man nur mit *Brückner* sagen, dass das Zusammentreffen nach Sonnenuntergang, also nach jüdischer Tagesabtheilung erst am nächsten Tage stattfand.

es nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, kein σημεῖον ist, welches man sehen kann. Es geht daher ganz über den Gesichtskreis des jüdischen Wunderglaubens hinaus [1]) und schliesst sich als eine Erweisung reiner göttlicher Allmacht der gleichfalls zu Kapernaum geschehenen Verwandlung des Wassers in Wein als das zweite für das Evangelium des fleischgewordenen Logos der Erzählung werthe Zeichen an.

6. Die zweite Festreise nach Jerusalem Cap. 5.

Von Galiläa geht Jesus wieder nach Jerusalem zu einem Feste, welches unser Evangelist nicht näher bezeichnet. Am wahrscheinlichsten ist immer noch die Annahme von *Lücke* und *de Wette*, es sei an ein Laubhüttenfest zu denken, weil Jesus nach dem zweiten ausdrücklich genannten Pascha (6, 4) wieder an dem grossen Fest der Skenopegie nach Jerusalem geht (7, 2 f.), und weil das Pfingsfest nach dem ersten Pascha zu nahe fallen würde. Dieses Auftreten Jesu wird durch ein grosses, ächt johanneisches Wunder bezeichnet (Vs. 2—16), an welches sich eine bedeutungsvolle Rede anschliesst (Vs. 17—47). Der Schauplatz jenes Wunders ist der Teich Bethesda, in dessen Säulenhallen eine Menge von Kranken lagen, auf die Bewegung des Wassers wartend. Ein Engel stieg nämlich von Zeit zu Zeit herab und bewegte das Wasser. Wer nun zuerst nach der Bewegung des Wassers hineinstieg, ward gesund [2]). Hier sieht Jesus einen Menschen, der 38 Jahre in seiner Krankheit zugebracht hatte, weil ihm die menschliche Hülfe fehlte, das von dem Engel bewegte Wasser zuerst zu erreichen. Hofft der Kranke, nur durch diese wunderbare Erschei-

1) Vs. 48. Nur aus diesem Grunde lässt unser Evangelist auch den Vater nicht um eine Heilung von ferne bitten, weil das Ausserordentliche des Wunders eben über den gewöhnlichen Wunderglauben schlechthin hinausgehen soll.

2) Die Gründe, mit welchen man die Aechtheit von Vs. 3 (von ἐκδεχομένων an) und des ganzen vierten Verses bezweifelt hat, sind in der That sehr schwach. Schon Tertullian de bapt. c. 5 kennt diese Stelle. Man stösst sich aber hauptsächlich an dem Engel, welcher von Zeit zu Zeit in den Teich hinabstieg und die heilsame Wirkung für den Ersten, der hineinstieg, hervorbrachte. Allein Engel erkennt unser Evangelist 1, 52 an, und selbst die gebildetsten Alexandriner glaubten Engel der verschiedenen Völker, Provinzen, Städte und Menschen, vgl. *Münscher-Cölln* Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 80 f. Und ist die Stelle denn wirklich so entbehrlich für diesen Zusammenhang? Wie ist es möglich, mit *Lücke, Ebrard, Meyer* die heilende Wasserbewegung Vs. 7, welche der 38 Jahre lang von Krankheit geplagte Mann regelmässig verfehlt, da ihm immer ein Andrer zuvorkommt, für eine natürliche zu halten? Und welchen Sinn hat der Umstand, dass diesem Kranken immer ein Andrer zuvorgekommen ist, wenn nicht bloss der Erste, der in das bewegte Wasser steigt, geheilt wird, wie wir Vs. 4 lesen? Gewiss ist Vs. 4 zur Erklärung dieses Zuges unentbehrlich, vgl. *de Wette* z. d. St. Endlich ist es vollends unbegreiflich, wie *Lücke* und *Meyer* zuversichtlich behaupten können, der Ursprung jener angeblichen Interpolation aus Vs. 7 erkläre sich leichter, als die Auslassung jener Stelle in bedeutenden Auctoritäten. Schon Tertullian adv. Jud. c. 13 sucht ja das Verschwundensein der Heilkraft des Teichs aus dem beharrlichen Unglauben der Juden zu erklären. Konnte man also in spätern Zeiten eine solche Heilquelle bei Jerusalem nicht mehr nachweisen, so lag nichts näher, als die Stelle auszustossen. Vgl. übrigens auch *Hofmann's* gelungene Vertheidigung der Aechtheit von Vs. 3. 4 in seinem Schriftbeweis II, S. 283 f.

nung Genesung zu finden, so kommt Jesus seinem Wunsche durch die Erklärung zuvor, sein Bett aufzuheben und zu wandeln. Die Wundermacht Jesu geht also auch hier in ihrer reinen Allmacht über die immer noch durch den Teich und seine Bewegung vermittelte Wunderwirkung des Engels hinaus (Vs. 8. 9). Ist die Wunderheilung schon aus diesem Grunde keine gewöhnliche, so erhält sie vollends dadurch eine höhere Bedeutung, dass sie am Sabbat geschah. Sie erregt daher den Anstoss der Juden, welcher sich zunächst gegen den Geheilten richtet, weil er am Sabbat sein Bette trägt [1]). Derselbe beruft sich nun auf denjenigen, der ihn geheilt hat, ohne seinen Wohlthäter zu kennen und auffinden zu können. Erst im Tempel trifft er wieder mit ihm zusammen, und Jesus ermahnt ihn, hinfort nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht noch Schlimmeres begegne. So kann der Geheilte Jesum als seinen Wohlthäter angeben, und die Verfolgung der Juden richtet sich nun gegen Jesum, weil er am Sabbat eine Krankenheilung vollbracht hat. So ist die Erzählung auf den Punct hingeleitet, wo sich die Rede Jesu anschliessen kann. — Bleiben wir zunächst bei der Erzählung stehen, so scheint sie ein den Synoptikern ganz fremder, eigenthümlicher Bericht zu sein. Gleichwohl zeigen sich bei genauerer Betrachtung merkwürdige Berührungen mit den Synoptikern, auf welche *Baur* die Behauptung stützt, dass unser Evangelist auch hier Bestandtheile der synoptischen Tradition aufgenommen und durch die eigenthümliche Verbindung und Umbildung zur Einheit einer scheinbar selbständigen Handlung verknüpft habe [2]). Auch bei den Synoptikern heilt Jesus einen Gichtbrüchigen, der sich nicht selbst bewegen kann, sondern zu ihm getragen werden muss, an welchem Jesus trotz des Unwillens der Schriftgelehrten die Macht des Menschensohns, auf der Erde Sünden zu vergeben, durch die Heilung thatsächlich beweist (Matth. 9, 1—8, Mark. 2, 1—12, Luk. 5, 17—26). Hier trifft unser Evangelist selbst im Ausdruck mit Markus wesentlich zusammen [3]). Das, wodurch sich der johanneische Bericht von dem synoptischen unterscheidet, ist, abgesehen von der Oertlichkeit, hauptsächlich die Steigerung, dass der Kranke 38 Jahre an seinem Uebel gelitten hatte. Ausserdem trifft unser Bericht auch mit der synoptischen Sabbatheilung Matth. 12, 9—14, Mark. 3, 1—6, Luk. 6, 6—11 (13, 10 f. 14, 1 f.) zusammen, weil die Heilung gleichfalls als Sabbatheilung den Anstoss der Juden erregt. Selbst die Folge ist ganz dieselbe, dass die Feinde Jesu den Plan seiner Vernichtung fassen (Vs. 16. 18 vgl. Matth. 12, 14, Mark. 3, 6). Hängt nun freilich die Entscheidung über dieses Verhältniss zu den Synoptikern von dem allgemeinen Wesen der johanneischen Geschichtsdarstellung ab, so steht doch schon nach allem Vorhergehenden der Annahme, dass unser

1) Vs. 10, vgl. oben S. 141 zu Mark. 11, 16.

2) Krit. Untersuch. S. 243 f.

3) Verkündet Jesus nach dem Lachmann'schen Text Mark. 2, 11 die Heilung mit den Worten Ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (Vs. 9 καὶ περιπάτει), so lesen wir ja auch Joh. 5, 8 Ἔγειραι, ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. Dieses Zusammentreffen ist nicht so unbedeutend, da der Ausdruck κράβαττος ausser Mark. 2, 4—12. 6, 55. Apg. 5, 15. 9, 33 nur noch hier (Jos. 5, 8. 12) vorkommt.

Evangelist auch hier synoptische Elemente in seine eigenthümliche Darstellung aufgenommen habe, nichts im Wege. Die innere Eigenthümlichkeit der johanneischen Erzählung ist ja doch auch hier die Erhabenheit der Wundermacht Jesu über das gewöhnliche, noch zum Theil auf natürliche Weise vermittelte Wunder und über die jüdische Sabbatfeier. Die Allmacht des Logos ist an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden.

Die längere Rede Vs. 17—47 beginnt mit einer Rechtfertigung der Sabbatheilung aus dem eigenthümlichen Verhältniss Jesu zu seinem Vater, und da diese besondre Gemeinschaft Jesu mit Gott einen neuen Anstoss hinzufügt (Vs. 18), so wird diese innige Gemeinschaft im Folgenden entwickelt. Jesus wirkt als der Sohn stets in Einheit mit seinem Vater (Vs. 19—30), und sein ausschliessliches Verhältniss zu Gott ist unwidersprechlich bezeugt (Vs. 31—47). War es jüdischer Grundsatz, dass man nur an den sechs Wochentagen arbeiten darf (vgl. Luk. 13, 14), so versichert Jesus Vs. 17, dass sein Vater *bis jetzt* wirkt, also in seiner Arbeit nicht aufgehört hat, und dass auch *er* aus diesem Grunde wirkt. Diese Worte *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι* wären ganz sinnlos, wenn sie nicht den Gegensatz gegen eine Vorstellung enthielten, dass das Wirken Gottes einmal aufgehört habe. Das war ja aber nach der jüdischen, auch von vielen Christen festgehaltenen Ansicht der Fall, dass Gott nach den sechs Schöpfungstagen von seinen Werken ausgeruht, die grosse Sabbatsruhe gefeiert habe, welche das Urbild der jüdischen Sabbatfeier ist [1]). Und gerade Gnostiker sehen in der Sabbatsruhe des alttestamentlichen Gottes ein Zeichen seiner Unvollkommenheit [2]). Will man Jesum nun nicht mit *Meyer* gegen die absurde Ansicht streiten lassen, als ob Gott auch jetzt noch bloss an den Wochentagen wirke, aber an jedem Sabbat ausruhe: so muss man anerkennen, dass das bis jetzt ununterbrochene Wirken, welches Jesus von seinem Vater aussagt, über den Gott des Alten Testaments hinausweist, welcher nach den sechs Werktagen seiner Weltschöpfung von der Arbeit ausruht. Oder sollte die Sabbatsruhe Gottes durch eine so gezwungene Deutung, wie ein Brief des Barnabas Cap. 15, aus der Vergangenheit in die Zukunft eines siebenten Jahrtausends verlegt worden sein? Ist nun Jesus, weil sein Vater nie aufgehört hat zu wirken, an die jüdische Sabbatsruhe nicht gebunden, so ist sein Widerspruch gegen die jüdische Sabbatfeier auf einen metaphysischen Grund zurückgeführt, und die Juden nehmen einen neuen Anstoss an ihm. Sie suchen ihn zu tödten, weil er nicht allein den Sabbat auflöste, sondern auch Gott

1) Vgl. meinen joh. Lehrbegr. S. 76 f. Bekämpft schon Philo die Vorstellung, dass Gott aufgehört habe zu thun (ποιεῖν) in den Leg. Alleg. I, §. 3, p. 44, so hatte auch noch im Christenthum Clemens v. Alex. Veranlassung zum Kampfe gegen diese Meinung: οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός (Strom. VI, c. 16, p. 685). Diese Vorstellung finden wir bei Tertullian adv. Hermog. c. 45, adv. Jud. c. 4 angedeutet, selbst in den apostolischen Constitutionen II, 36: καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν.

2) Vgl. die Excerpta ex scriptis Theodoti §. 49, in den Werken des alexandrinischen Clemens ed. Potter II, p. 981.

in einem eigenthümlichen, ausschliesslichen Sinne seinen Vater nannte, so dass er sich selbst Gott gleich stellte [1]). Gerade diese Gottgleichheit der Wirksamkeit Jesu, welche den Juden so anstössig ist, wird nun aber Vs. 19—30 feierlich betheuert und versichert. Die Wirksamkeit des Sohns ist der reine Abglanz der Wirksamkeit Gottes. Er kann nichts von sich selbst thun, wenn er nicht den Vater thuend sieht; was jener in dem Reiche der Ewigkeit thut, das thut dieser auf ähnliche Weise in der Zeitlichkeit [2]). Diese Einheit des Wirkens hat ihren Grund in der Liebe des Vaters zum Sohn (vgl. 3, 35), welchem er sein ganzes Wirken zeigt. Ist also das Wirken des Sohns nur ein Abbild der urbildlichen Wirksamkeit Gottes, so wird der Vater dem Sohn in Zukunft noch grössere Werke zeigen, zur Verwunderung der Ungläubigen. Diese Wirksamkeit ist hauptsächlich die Erweckung vom Tode zum Leben. Wie der Vater die Todten erweckt und belebt, so belebt auch der Sohn, wen er will, und diese geistige Belebung ist die wahre Krisis, das Gericht, welches der Vater gänzlich dem Sohn übertragen hat, damit derselbe gleiche Ehre, wie der Vater, erlange. Wer Jesum gläubig anerkennt und sein Wort annimmt, der geht nicht mehr in das Gericht, sondern ist schon vom Tode zum Leben übergegangen (vgl. 1 Joh. 3, 14). Das Gericht des Sohns besteht also auch hier (wie 3, 17 f.) nur darin, dass er die Einen geistig belebt, die Andern dem geistigen Tode überlässt (Vs. 21—24, vgl. 8, 51. 52). So kommt die Stunde, und sie ist schon jetzt gekommen, dass die geistig Todten die Stimme des Gottessohnes hören, und wenn sie ihr Gehör geben, leben werden. In dieser Weise ist der Sohn schöpferisch belebend, gleich dem Vater, von welchem er ein inneres Lebensprincip erhalten hat (vgl. 1, 4). In diesem Sinne hat er die Vollmacht zum Gericht erhalten, weil er des Menschen Sohn ist [3]). Man wundre sich darüber nicht (vgl. 3, 7), da sich dieses an sich innerliche und geistige Gericht auch äusserlich erfüllen und bethätigen wird, wenn die Todten in den Gräbern die Stimme des Sohns hören und hervorgehen werden, die Guten zur Auferstehung des Lebens, die Uebelthäter zur Auferstehung des Gerichts, d. h. der Ausschliessung von dem Leben (Vs. 28. 29). In allem diesem thut der

1) Vs. 18 ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Jesus hatte Gott ja „seinen Vater“ (vgl. 6, 40. 8, 54. 10, 17 u. ö.) genannt. Darin lag, was Justin Apol. I, c. 23, p. 68 (vgl. c. 22, p. 67) von dem Erlöser sagt: μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται. Ebenso liegt darin die Gottgleichheit, welche hier nicht bloss Gleichheit des Ansehens und der Verehrung (Phil. 2, 6. 9—11), sondern der Wirksamkeit ist.

2) Vs. 19. Dass der Sohn nichts ἀφ' ἑαυτοῦ thut (vgl. Vs. 30. 7, 17 f.), bezieht sich nicht bloss auf den fleischgewordenen Logos, da auch der nie fleischgewordene heil. Geist nichts ἀφ' ἑαυτοῦ redet (16, 13). Die johanneische Logoslehre hält vielmehr noch deutlich das Verhältniss der Unterordnung des Sohns unter den Vater fest, vgl. 5, 26 f. 8, 29. 12, 49. 14, 10. 15, 10. 17, 4, meinen joh. Lehrbegr. S. 96 f. Daher wird in der 1. sirmischen Formel (bei Sokrates KG. II, 30), Anathem. 18 (vgl. *Hahn* Bibliothek der Glaubensregeln S. 163) das ἀφ' ἑαυτοῦ der Unterordnung unter den Willen des Vaters entgegengesetzt.

3) Vs. 27, vgl. 1, 52. 3, 13, meinen joh. Lehrbegr. S. 268. Auch υἱὸς ἀνθρώπου ist Bezeichnung der Würde, des amtlichen Charakters des Gottessohns.

Sohn nichts von sich selbst; sein Gericht ist nur die Ausführung des göttlichen Willens (Vs. 30). Der zweite Theil der Rede Vs. 31—47 rechtfertigt die Würde des Gottessohns, welche Jesus in dem Vorhergehenden sich beigelegt hat. Diese seine Würde ist schon auf rein menschliche Weise durch den Täufer für die Zukunft bezeugt worden (Vs. 31—35). Aber Jesus bedarf dieses menschlichen Zeugnisses nicht, da er ein grösseres, gewichtigeres, das des Vaters selbst (vgl. 8, 18), für sich anführen kann. Schon die Werke, deren Vollbringung dem Sohne verliehen worden ist, sind ein mittelbares Zeugniss des Vaters (Vs. 36, vgl. 10, 25. 37 f. 14, 10 f.). Aber auch ein unmittelbares Zeugniss des Vaters liegt bereits vor, so wenig es von den Juden anerkannt wird. Dieselben haben weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt je geschaut, was eben wegen der Unnahbarkeit des Vaters (1, 18) an und für sich unmöglich ist, so sehr die Juden an alttestamentliche Erscheinungen Gottes glaubten. Die Stimme Gottes kann ja kein Andrer vernehmen, als der Sohn, seine Gestalt kein Andrer schauen, als der Eingeborene [1]). Hat sich Gott nun gleichwohl auch in einer den Menschen zugänglichen Weise durch das alttestamentliche Schriftwort geoffenbart, so haben doch die Juden dieses Gotteswort in der Schrift nicht bleibend bei sich, wie sie meinen, weil sie dem von Gott Gesandten nicht glauben. Sie durchforschen wohl die heiligen Schriften, weil sie in ihnen das ewige Leben, die genügende Quelle der Seligkeit zu haben glauben [2]). Und gerade diese Schriften weisen über ihre jüdische Auffassung hinaus, weil sie das Zeugniss von Christo enthalten. Und doch wollen die Juden nicht zu ihm kommen und durch ihn das Leben erhalten, welches sie in ihren Religionsurkunden schon zu haben wähnen (Vs. 37—40). So kann Jesus ohne Sucht nach menschlicher Ehre nur aussprechen, dass die Juden die Liebe Gottes (vgl. Luk. 11, 42) nicht in sich haben. Haben sie Jesum, der im Namen des Vaters gekommen ist, nicht angenommen, so werden sie jeden falschen Messias, der in seinem eigenen Namen kommt, annehmen. Sie können der Wahrheit nicht glauben, da sie über menschlicher Ehre die göttliche vergessen (Vs. 41—44). Jesus braucht sie nicht selbst bei dem Vater anzuklagen, da schon Moses, auf welchen sie ihre Hoffnung gesetzt haben, ihr Ankläger ist. Hätten sie wirklich dem Moses geglaubt, so würden sie auch Jesu geglaubt haben. Denn von ihm hat Moses geschrieben (namentlich 5 Mos. 18, 5). Glauben sie aber seinen Schriften nicht, wie können sie den Worten Jesu glauben (Vs. 45—47)?

Ueberblickt man die ganze, so kräftig auslaufende Rede, so kommt man um eine gewisse Kreisbewegung nicht hinweg. Die Berechtigung Jesu zu seinen Werken wird in dem ersten Theile auf seine Einheit mit dem Vater gestützt, in dem zweiten Theile aus den Werken bewiesen. Um so weniger ist diese Rede, wenn man sich wirkliche Juden als Zuhörer denkt, auf ihre Ueberzeugung berechnet. Be-

---

1) Vgl. 3, 32. Für die richtige Auffassung von 5, 37 darf man auch die clement. Homilien XVIII, 4 vergleichen: ὕψιστος, ἀφ' οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή.

2) Vs. 39 δοκεῖτε vgl. 11, 13. 13, 29. 16, 2.

ruft sich Jesus für seine Richterwürde auch auf die künftige Auferstehung (Vs. 28. 29), für seine Einheit mit dem Vater auf das unmittelbare Gotteszeugniss der Schrift und des Moses (Vs. 38 f.), so sind das doch eben nur Behauptungen ohne eingehende Nachweisung. Wozu bedurfte es auch solcher Nachweisungen, wenn Jesus eben ein so grosses Wunder gethan hatte? Aber freilich reiht sich diese wohl abgeschlossene Rede, welche ein ächter Ausdruck johanneischer Theologie ist, eben dadurch so passend in den Gang der johanneischen Geschichtsdarstellung ein, dass sie den Unglauben der Juden trotz der grossen Wunderwerke und des Zeugnisses der Schrift bereits als entschieden voraussetzt und in seinem innern Widerspruch mit dem Glauben, welchen die Juden dem Moses zollten, darlegt. Kommen die Juden durch ihren Unglauben an Jesum in einen solchen Widerspruch mit sich selbst, so schärft auch Jesus seinen Widerspruch gegen das jüdische Wesen sowohl durch die Nichtachtung des Sabbats (vgl. Vs. 18), als auch durch die Darlegung seiner Einheit und Gleichheit mit dem höchsten, über die jüdische Gottesvorstellung unendlich erhabenen Gott [1]).

6. Jesus zum dritten Mal in Galiläa Cap. 6.

Tritt Jesu in Jerusalem die volle Entschiedenheit des jüdischen Unglaubens entgegen, so löst sich auch die scheinbar höhere Empfänglichkeit, welche Jesus in Galiläa findet, im Grunde in denselben Unglauben auf. Dieser Verlauf ist der Inhalt eines Abschnitts, welcher namentlich zu Anfang die synoptische Grundlage deutlich durchblicken lässt.

Das Speisungswunder und das Seewandeln 6, 1—21 werden in derselben Aufeinanderfolge schon bei Matthäus 14, 13—36, Mark. 6, 30—56 (Luk. 9, 10—17) erzählt. Auch bei Johannes erfolgt das Speisungswunder auf dem östlichen Ufer des galiläischen Sees, da wir Vs. 1 die (freilich auffallende) Angabe finden, Jesus sei von Jerusalem πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (vgl. 21, 1) gereist. Lassen schon die Synoptiker Jesu viel Volk nachfolgen, so berichtet auch unser Evangelist, es seien ihm Viele dahin gefolgt, weil sie die Wunder sahen, die er an Kranken verrichtete (vgl. Matth. 14, 14. Luk. 9, 11). Hier nun steigt Jesus auf „den Berg" und setzt sich mit den Jüngern [2]). Es war die Zeit kurz vor dem jüdischen Pascha-

1) In jedem Falle ist Jesus nur der Sohn *des* Gottes, für welchen es keinen Wechsel von Ruhe und Arbeit giebt, dessen stete Thätigkeit rein geistiger Art ist, in den Werken der Erlösung ihr Abbild findet (Vs 17. 19 f.). Von der blossen Erhaltung der Welt ist dieses stete ἐργάζεσθαι Gottes wesentlich verschieden; es ist ebenso übernatürlich, wie die Wunder Jesu, die ihr Abbild sind.

2) Vs. 3. 13. Der Berg, welcher hier ohne alle Vermittelung als selbstverständlich eingeführt wird, ist nur der synoptische. Ganz so bezeichnen Matthäus 14, 23 und Mark. 6, 43 nach der Speisung der 5000, und ziemlich parallel mit Joh. 6, 13, mit τὸ ὄρος den Berg, auf welchen sich Jesus nach dem Seewandeln zurückzieht. Die Ausdrucksweise ist ächt synoptisch. Ohne Weiteres τὸ ὄρος nennt Matth. 5, 1 den Berg, auf welchem Jesus redete, Mark. 3, 13, Luk. 6, 12 den Berg der Apostelernennung, Luk. 9, 28 (vgl. Matth. 17, 1, Mark. 9, 2) den Berg der Verklärung.

fest (Vs. 4). Während der synoptische Christus mit dem Volke Mitleid fühlt, demselben durch Heilung und Belehrung wohlthut, und dem Bedürfniss der Speisung, welches am Abend durch die Jünger zur Sprache gebracht wird, mit geringem Speisevorrath durch die Kraft seiner Segnung abhilft: so fehlt der johanneischen Speisung eine solche Veranlassung gänzlich. Als Jesus auf dem Berge mit den Jüngern sitzt, sieht er die grosse Volksmenge zu sich strömen. Er selbst (nicht die Jünger) beginnt mit der an Philippus gerichteten Frage, woher man Brod zur Speisung des Volks kaufen soll, und damit man gar nicht daran zweifle, dass Jesus von vorn herein die Absicht hatte, das Volk nicht auf gewöhnliche, natürliche Weise zu sättigen, fügt der Evangelist Vs. 6 die Bemerkung hinzu, dass Jesus so nur redete, um den Philippus zu versuchen, da er selbst wohl wusste, was er thun werde, also das Wunder von Anfang an im Sinne hatte. Philippus antwortet, die Summe von 200 Denaren (vgl. Mark. 6, 37) reiche nicht aus, um auch nur wenig Brod für Jeden zu schaffen. Andreas weist dann auf einen Knaben hin, welcher wenigstens fünf Gerstenbrode und zwei Fische habe. Darauf gebietet Jesus, die Menge (an 5000 Leute) sich lagern zu lassen, segnet die Brode, und durch das gesegnete Brod wird nicht bloss das Volk gesättigt, sondern es bleiben auch noch zwölf Körbe Brocken übrig, welche Jesus sammeln lässt. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der johanneischen Erzählung besteht darin, dass das Wunder gar nicht, wie bei den Synoptikern, durch ein wirkliches Bedürfniss des Volks veranlasst wird. Schon als Jesus das Volk auf sich zukommen sieht, hat er, wie Vs. 6 deutlich gesagt wird, die wunderbare Speisung im Sinne. Es ist nicht seine wahre Meinung, sondern nur eine Versuchung des Philippus, wenn er Vs. 5 über die Anschaffung von Brod anfragt. Hätte Philippus die göttliche Macht Jesu bedacht, so würde er nicht von den grossen Kosten der Speisung geredet haben. Hat nun Jesus gleich anfangs die Scheinfrage gethan, woher man Brod kaufen könne, so können die Jünger auch nicht mehr, wie bei den Synoptikern, einen eigenen Speisevorrath haben, und ein Andrer muss den Stoff des Speisungssegens darbieten. So hängen alle wesentlichen Eigenthümlichkeiten der johanneischen Erzählung damit zusammen, dass das Wunder zu der Veranlassung und dem Zweck der Speisung gemacht ist (wie es auch Vs. 26 f. an den Juden getadelt wird, dass ihnen nicht das Wunder, sondern die Speisung das Höchste war). Ungeachtet dieses eigenthümlichen Gesichtspuncts ist jedoch die Grundlage der synoptischen Berichte geblieben, und zwar selbst in Einzelheiten des Ausdrucks, welche ohne die Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit gar nicht erklärbar sind [1]). Gerade hier haben wir ein schlagendes Beispiel der Erscheinung, dass sich die Abweichungen unsers Evangelium von den synoptischen aus einem neuen, eigenthümlichen Gesichtspunct vollständig erklären.

---

1) Vgl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 250 f. Wie bei allen Synoptikern, so finden wir auch Joh. 6, 13 gerade hier den Ausdruck κόφινοι, nicht σπυρίδες (Matth. 15, 37, Mark. 8, 8). In den Worten des Philippus Joh. 6, 7 finden wir die dem Mark. 6, 37 eigenthümlichen 200 Denare wieder.

Folgt nun auch bei Johannes auf die Speisung der Fünftausend sogleich das Seewandeln, so wird doch der Uebergang Vs. 14. 15 in eigenthümlicher Weise gemacht. Die Leute, welche das Wunder gesehen haben, halten Jesum für den verheissenen Propheten (vgl. 1, 21), und Jesus merkt, dass sie ihn ergreifen und zu ihrem König machen wollen. Aus diesem Grunde zieht er sich allein auf den Berg zurück. Man sieht jedoch leicht, wesshalb der Evangelist den einfachen Uebergang der Synoptiker in dieser Weise ersetzen musste. Hat Jesus, wie es bei den Synoptikern der Fall ist, vorher geheilt und gelehrt, so ist es ganz natürlich, dass er die Jünger in dem Fahrzeug nach dem jenseitigen Ufer voraufschickt und selbst zurückbleibt, um das Volk zu entlassen, endlich nach der Entlassung auf den Berg geht, um zu beten (Matth. 14, 22. 23, Mark. 6, 45. 46). Hat Jesus aber wenigstens unmittelbar vor der Speisung weder geheilt noch gelehrt, wie es hier der Fall ist, so musste man auch in andrer Weise zu der folgenden Erzählung übergehen. Gleichwohl stimmt das Seewandeln Vs. 16—21 im Ganzen mit der synoptischen Erzählung überein. Eigenthümlich ist 1) die Angabe, dass die Jünger nach Kapernaum steuerten, während Markus (das sehr nahe) Bethsaida als das Ziel der Fahrt nennt. 2) Während Matthäus 14, 23 bloss erzählt, dass Jesus bei der zweiten ὀψία, also bei vollem Eintritt der Nacht auf dem Berge noch allein war, die Jünger aber in der Mitte des Sees mit Wind und Wogen kämpften, so geht Markus 6, 47. 48 schon einen Schritt weiter, indem er das Fahrzeug auf der Mitte des sturmbewegten Sees Jesu vom Lande aus sichtbar sein lässt. Bei Johannes 6, 17 lesen wir endlich, dass Jesus bei Eintritt der Finsterniss noch nicht zu seinen Jüngern gekommen war. So gewiss die Jünger in solcher Lage die Ankunft Jesu nicht ohne ein Wunder erwarten konnten, so gewiss erkennen wir hier den Evangelisten, welcher die wunderbare Ankunft Jesu gleich von vorn herein im Sinne hatte. Dieselbe geschieht nach ihm, als die Jünger 25—30 Stadien zurückgelegt hatten, d. h. etwas über die von den Synoptikern angegebene Mitte des Sees hinausgekommen waren. Da sehen sie Jesum auf dem See wandeln und ihrem Fahrzeug nahe kommen, was schlechterdings nur von einem Wandeln auf dem See verstanden werden kann. 3) Stimmt das Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern sonst ziemlich mit Markus überein, so ist doch der Schluss Vs. 21 eigenthümlich, dass die Jünger Jesum in das Fahrzeug aufnehmen wollten, und dass dasselbe sogleich an das Ufer gelangte, wohin man steuerte. Jenes ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτόν kann man an sich zwar auch auf eine wirklich erfolgte, bereitwillige Aufnahme beziehen (vgl. 1, 44. 5, 35). Da hier aber ausdrücklich hinzugefügt wird, dass das Schiff sogleich an das Ufer gelangte, so liegt die Annahme näher, es sei auf wunderbare Weise sogleich an das Ufer gekommen, ohne dass die Jünger ihren Vorsatz ausführen konnten (wie ἤθελον 7, 44. 16, 19 von einer nicht ausgeführten Absicht steht). Dann haben wir hier freilich, wie schon Chrysostomus und *Strauss* behauptet haben, eine völlige Ueberbietung des synoptischen Wunders.

Die Rede Jesu in der Synagoge von Kapernaum 6, 22—59

schliesst sich an die beiden Wundererzählungen an. Die Volksmenge steht noch am nächsten Tage auf dem östlichen Ufer, weil nur die Jünger auf einem einzigen Fahrzeug abgefahren waren, Jesus also nach aller Wahrscheinlichkeit dort noch sein musste. Erst als man sich von dem Gegentheil überzeugt, setzt man auf Schiffen, die von Tiberias gekommen waren, nach Kapernaum über (Vs. 22—24). Hierdurch will der Evangelist offenbar dasselbe Volk, welches gespeist worden war, als den Zuhörerkreis der folgenden Rede darstellen (vgl. Vs. 26), aber auch das Wunderbare der so eben erzählten Rückkehr Jesu nach Kapernaum so anschaulich als möglich machen (vgl. 2, 9. 4, 51 f. 5, 10 f.)

Das Volk findet Jesum in Kapernaum, und aus Vs. 59 erfahren wir nachträglich, dass die Rede Jesu in Kapernaum stattfand. Dieses inhaltsreiche Gespräch Jesu mit dem Volke (Vs. 26 — 59) hat zu seiner äussern Veranlassung und Anknüpfung namentlich die wunderbare Speisung. In ächt johanneischer Weise leitet Jesus von der leiblichen und sinnlichen Speise zu der geistigen, übersinnlichen über, zu dem Glauben an sich als das wahre Himmels- und Lebens-Brod (Vs. 26 — 40). Erregt diese Erklärung den Anstoss der Juden (wie die Zuhörer Vs. 41 f. plötzlich genannt werden), so entwickelt Jesus weiter, dass diese an ihn geknüpfte Segnung wesentlich durch den Glauben bedingt ist, dass er selbst also jenes himmlische Brod nur für die Gläubigen ist, denen er sein Fleisch als Brod darbietet (Vs. 41—51). Ist hiermit ein neuer Anstoss für die Juden gegeben, so führt Jesus endlich das Lebensbrod, welches er den Gläubigen darbietet, in höchster Bestimmtheit als den Abendmahlsgenuss seines Fleisches und Blutes aus (Vs. 52—59). Die drei Stufen, durch welche dieses Gespräch hindurchgeht, bezeichnen ebensowohl den Fortschritt in der Ausführung des himmlischen Lebensbrodes, als auch den immer höhern Anstoss für das jüdische Bewusstsein. Beides erreicht seinen Abschluss in dem christlichen Sakrament des Abendmahls. — Die Frage des Volks, wie Jesus nach Kapernaum gekommen sei, beantwortet derselbe sogleich mit dem Vorwurf, dass diese Leute ihn nicht einmal, weil sie Wunder gesehen haben (vgl. Vs. 2), sondern bloss, weil sie leiblich gesättigt wurden, aufgesucht haben. So niedrig war also die Gesinnung der galiläischen Juden, welche Jesum, weil er sie gespeist hatte, zu ihrem König machen wollten. Wohl sollten sie sich eine Speisung schaffen (Vs. 27 ἐργάζεσθε), aber nur die unvergängliche, welche der Sohn des Menschen ertheilen kann. Wegen des ἐργάζεσθαι denken die Galiläer an Werke Gottes, d. h. Gott wohlgefällige Werke. Jesus fasst die Vielheit der Gotteswerke in dem einzigen ἔργον τοῦ θεοῦ, dem Glauben an den Gottgesandten zusammen (Vs. 29). Für diesen Glauben fordern die Leute ein Zeichen (vgl. 2, 18), indem sie an die Speisung ihrer Vorfahren mit Manna, dem Brod vom Himmel, erinnern (Vs. 30. 31). Wenn also schon bei Matth. 16, 1 f., Mark. 8, 11 f. die Pharisäer nach dem Speisungswunder ein Zeichen vom Himmel ein Zeichen fordern, so beweist hier die Zeichenforderung desselben Volks, welches so eben von Jesu gespeist wurde, dass es dieses Wunder eben nicht als ein Zeichen, sondern nur als leibli-

che Sättigung aufgefasst hat. Die Leute begnügen sich nicht mit irdischem Brod, sie wollen himmlisches, *ἄρτον οὐρανοῦ* (Ps. 78, 24) haben. Aber gerade das, was die angeführte Schriftstelle sagt, dass schon die Vorfahren der Juden durch Moses Himmelsbrod erhalten haben, leugnet Jesus Vs. 32 entschieden. Feierlich betheuert er, dass Moses das Brod vom Himmel noch nicht gegeben hat: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht Moses *gab* euch das Brod vom Himmel, sondern mein Vater *giebt* euch das wahrhaftige Brod vom Himmel.“ Gehört somit die in der Psalmstelle in die Vergangenheit gerückte Spendung des Himmelsbrods erst der Gegenwart an, so ist das Brod Gottes derjenige selbst, der vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben giebt (Vs. 33). Die Zuhörer bleiben trotz dieser Erklärung noch in dem sinnlichen Verständniss befangen (vgl. 4, 15), bis Jesus sich selbst ganz bestimmt für das Brod des Lebens erklärt, welches in den Gläubigen Hunger und Durst für immer stillt (Vs. 35). Er sagt das desshalb, weil die Zuhörer ihn in dieser Eigenschaft gesehen haben ohne zu glauben [1]). Eben wegen ihres Unglaubens gehören sie also nicht zu denjenigen, welche der Vater Jesu giebt, so dass sie zu ihm kommen (Vs. 37 vgl. Vs. 44. 65. 17, 2). Er ist ja nur dazu vom Himmel herabgestiegen, um den Willen seines Vaters zu erfüllen, dass nichts von dem, was so dem Sohn gegeben ist, verloren gehe, dass Jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben erhalte. — Werden die Zuhörer so entschieden auf die Seite des Unglaubens gestellt, so werden sie von nun an auch mit dem für Unglauben und Feindschaft gegen Jesum bezeichnenden Namen der „Juden“ eingeführt [2]). Als solche äussern sie ihren Unwillen darüber, dass Jesus sich für das Himmelsbrod erklärt hat; wie kann der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, vom Himmel herabgestiegen sein (Vs. 41. 42, vgl. Matth. 13, 55. 56)? Dagegen führt Jesus den Gedanken weiter aus, dass der Glaube an ihn nicht ohne einen geheimnissvollen Zug des Vaters, eine Belehrung von Gott (Jes.

1) Vs. 36: Ἀλλ’ εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Die Ausleger gerathen hier bei der Fassung: „aber ich sagte euch, dass ihr mich gesehen habt und nicht glaubet“, in nicht geringe Verlegenheit, weil sie nicht angeben können, wo Jesus früher diesen Ausspruch gethan hat. Es sind blosse Nothhülfen, wenn man Jesum sich auf 6, 26 oder 5, 37 f. zurückbeziehen lässt. Nur *Meyer* entgeht diesen Schwierigkeiten, indem er εἶπον ὑμῖν in dem Sinne dictum velim auf das sogleich folgende ὅτι κ. τ. λ. bezieht, was auch 11, 42 der Fall sein soll. Es giebt aber eine noch einfachere und natürlichere Lösung. Man bedenke, dass die Juden Vs. 30 gesagt haben τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι τί ἐργάζῃ; Hat sich nun Jesus Vs. 35 für das Brod des Lebens erklärt, welches den Gläubigen Hunger und Durst für immer nimmt, so kann sich das εἶπον ὑμῖν ja recht gut auf diese unmittelbar vorhergehende Aussage beziehen. Gesagt hat Jesus das, *weil* die Galiläer ihn als das Lebensbrod (bei der Speisung) schon gesehen haben ohne zu glauben. Der Unglaube der Galiläer machte diese ausdrückliche Erklärung dessen nöthig, was Jesus schon thatsächlich gezeigt hatte (vgl. 9, 37). So weist der Blindgeborene 9, 27 mit εἶπον ὑμῖν ἤδη auf 9, 25 zurück, vgl. auch 8, 24. 10, 25 u. 11, 42, auch 16, 14.

2) Vgl. nach der bekannten Abhandlung *Fischer*’s über diesen Ausdruck im Ev. Johannis (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840, Heft 2, S. 96 f.) besonders *Baur* Krit. Untersuch. S. 317 f., meinen joh. Lehrbegr. S. 193 f.

54, 13) entstehen kann, dass er ferner zum ewigen Leben hinführt. Eben dessbalb ist er selbst das Brod des Lebens. Während die Vorfahren, welche das Manna in der Wüste genossen, starben, wird Jeder, der von dem wahren Himmelsbrod isst, nicht sterben, sondern in Ewigkeit leben. Das Lebensbrod ist Jesus aber, weil er als Brod sein Fleisch austheilt für das Leben der Welt (Vs. 43—51).— Hiermit ist die Idee des Himmelsbrods zu ihrer schärfsten Zuspitzung gegen das jüdische Bewusstsein fortgeführt. Wollen die Juden nicht glauben, dass Jesus sein Fleisch zur Speise darbieten werde, so vollzieht Jesus noch schärfer den Fortschritt von dem Lebensbrod zu dem Genuss seines Fleisches und Blutes im Abendmahl. Der Genuss von Fleisch und Blut des Menschensohns ist die unerlässliche Bedingung des Lebens. Sein Fleisch ist wahre Speise, sein Blut wahrer Trank; durch diesen Genuss wird die Gemeinschaft mit ihm, der Antheil am ewigen Leben vermittelt (Vs. 52—59). War das Lebensbrod Christi schon Vs. 51 als das Fleisch bestimmt, welches zum Leben der Welt dahingegeben wird, und wird nun weiter Vs. 53 f. der Fortschritt zu Fleisch und Blut Christi gemacht, so ist hier die Beziehung auf das christliche Abendmahl nicht zu verkennen. Nur in dem Abendmahl ist ja das Brod der für die Menschen dahingegebene Leib Christi (Luk. 22, 19, 1 Kor. 11, 24), und da die Rede von dem Brod des Lebens ausgeht, so ist es ganz erklärlich, dass der Wein, welcher das Blut Christi ist, erst bei der bestimmtesten Erklärung (Vs. 53 f.) hervortritt. Hat Jesus schon vorher von seinem Erlösungstode gesprochen (2, 19. 3, 14 f.), durch welchen das Leben der Welt vermittelt wird (12, 24), so darf es nicht befremden, wenn er hier auch von dem mit seinem Erlösungstode innerlich verbundenen christlichen Abendmahl redet. Da die christliche Taufe schon 3, 5 zur Sprache gebracht ist, so begegnet uns hier in den Reden Jesu das zweite christliche Sakrament, und zwar in einer solchen Fassung, dass Brod und Wein wirklich als Leib und Blut Christi gelten [1]). Läuft die Rede in diese Spitze aus, so konnte sie freilich unmöglich von den jüdischen Zuhörern ver-

1) Einen trefflichen Commentar geben die Schriften Justin's und des falschen Ignatius. Justin stellt es Apol. I, c. 66 schon als Kirchenlehre dar, dass Brod und Wein nach der Weihe ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρξ καὶ αἷμα sind. Ignatius ad Rom. c. 7 Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — καὶ πόμα θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννασς ζωή. Derselbe ad Smyrn. c. 7 von den Häretikern: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Nach *Baur's* schlagender Darlegung des Sachverhalts (Krit. Untersuch. S. 262 f.) hat *Luthardt* (a. a. O. II, S. 63) zugeben müssen, dass wenigstens die Sache, wenn auch nicht die Form des Abendmahls hier genannt sei. Allein lässt sich Sache und Form bei dem Abendmahl irgend trennen? *Meyer* wehrt sich gegen die richtige Auffassung der Stelle hauptsächlich aus dem bezeichnenden Grunde, dass sie nur mit Aufgebung der Authentie des Evang. bestehen könne, woneben die Bemerkung, dass in den Einsetzungsworten σῶμα, nicht σάρξ stehe, nach den angeführten Stellen des Justin und Ignatius unmöglich viel Gewicht haben kann. Auch nach *Hase* (Leben Jesu S. 147) hat der Evangelist diese Rede in Beziehung auf das Abendmahl erwählt und entwickelt.

standen werden. Ist sie also, wie die Reden Jesu in diesem Evangelium überhaupt, vielmehr eine Darlegung des christlichen Bewusstseins einer spätern Zeit in seinem entwickelten Unterschied von dem jüdischen Religionswesen, so ist sie auch durch den ganzen Abschnitt, dessen Mittelpunct sie ist, vorbereitet und eingeleitet. Das Speisungswunder ist jedenfalls die äussere Veranlassung des Gesprächs über das himmlische Lebensbrod. Ist es aber nicht auch das himmlische Vorbild der geistigen Speisung, welche Christus im Sakrament des Abendmahls den Gläubigen ertheilt? Und fällt der ganze Abschnitt nach Vs. 4 in die Nähe eines Pascha, so hat auch diese Angabe eine von *Baur* mit Recht hervorgehobene Beziehung auf den Hauptinhalt der Rede. Wird hier auch nicht die an den Eröffnungsabend des jüdischen Paschafestes geknüpfte Einsetzung des Abendmahls erzählt, so muss doch selbst die Rede über das Abendmahl in die Nähe eines solchen Paschafestes fallen. Bedenkt man ferner, dass die Mittheilung des synoptischen Speisungswunders die Erzählung vom Seewandeln nothwendig nach sich ziehen musste, damit Jesus nicht auf dem östlichen Ufer, sondern in dem bekannten Kapernaum diese bedeutungsvolle Rede halte, so hängt hier Alles, Erzählung und Gespräch, auf das innigste zusammen.

Folgen der Rede 6, 60—71. Die Darlegung eines solchen christlichen Mysterium tritt dem gewöhnlichen, jüdischen Bewusstsein so schroff entgegen, dass sie nach unserm Evangelium für den Anhang Jesu in Galiläa ein entscheidender Wendepunct ist. Selbst vielen Jüngern erscheint die Rede hart. Daher werden sie Vs. 61—63 von Jesu auf das richtige Verständniss seiner Worte hingeleitet. An dem Genuss von Fleisch und Blut Christi nehmen sie Anstoss. Wie nun aber, wenn sie des Menschen Sohn dahin hinaufsteigen sehen werden, wo er früher war? Müssen sie es erleben, dass Christus aus seinem irdischen, fleischlichen Dasein zum Vater zurückkehrt, so wird das Anstössige jenes Genusses für sie hinwegfallen, wenn sie nicht mehr in sinnlich unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm stehen. Dann kann nämlich von einem roh sinnlichen Genuss des Fleisches und Blutes Christi nicht mehr die Rede sein, und der lebendig machende Geist tritt als Vermittelung jenes nur scheinbar ganz sinnlichen Genusses ein. Daher die Erinnerung Vs. 63: „Der Geist ist das lebendig Machende, das Fleisch nützt nichts; die Worte, welche ich geredet habe, sind Geist und Leben.“ Auch die Worte Vs. 53 f. sind also nicht grob sinnlich aufzufassen. Es ist zwar an ein Fleisch Christi, aber nicht an das gegenwärtige, sinnlich wahrnehmbare zu denken. Das Fleisch ist überhaupt, sowohl jetzt als in Zukunft, an sich werthlos, nur als Vermittelung des Geistigen von Bedeutung [1]). Ist also auch hier noch

1) Wie wenig haben die neuern Ausleger, zumal da sie die Beziehung des Vorhergehenden auf das Abendmahl nicht anerkennen wollen, diese schwierigen Worte aufgehellt! Die altkirchliche Auslegung fand auch Vs. 62 mit Recht eine Andeutung der Himmelfahrt Christi (vgl. 3, 13). Unser Evangelist setzt ja so Vieles voraus, was er nicht ausdrücklich erzählt. In jedem Falle ist die Rückkehr des Sohns zum Vater gemeint, vgl. auch *Luthardt* joh. Ev. II, S. 65.

von dem Abendmahlsgenuss der Gläubigen die Rede, so schliesst sich Vs. 64 ganz passend die Bemerkung an, dass selbst in dem Jüngerkreise nicht alle gläubig, zu einem solchen Genuss befähigt sind. Das wusste Jesus, wie der Evangelist hinzufügt, vorher, weil er überhaupt (vermöge seines höhern Wissens) die nicht Gläubigen und seinen Verräther kannte. Daher erinnert Jesus an den frühern Ausspruch (Vs. 44), dass Niemand zu ihm kommt, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. Die bloss äusserliche Anhänglichkeit gilt nicht ohne eine innere göttliche Begabung. Viele Jünger, denen eben jener innere Beruf fehlt, fallen daher nun von ihm ab, da sich seine Lehre zu einem solchen Anstoss zugespitzt hat. Es scheinen nur die Zwölf zurückzubleiben, und so folgt in unserm Evangelium gerade hier das Bekenntniss des Petrus, nachdem er die Anstössigkeit der Rede Jesu überwunden hat: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens (vgl. Vs. 63), und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist“ (Vs. 68). Trifft unser Evangelist hier auch darin mit den Synoptikern zusammen, dass er mit ihnen (namentlich mit Lukas) das Bekenntniss des Petrus bald auf die Speisung der Fünftausend folgen lässt, so hat dasselbe doch bei ihm eine ganz andre Bedeutung erhalten. Es konnte nicht mehr die erste Erkenntniss der Messiaswürde Jesu sein, da dieselbe schon in die erste Bildung des Jüngerkreises zurückverlegt war (1, 42. 46. 50). Diese Anerkennung fällt daher schon in die Vergangenheit (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν). Das Neue des Bekenntnisses besteht also nur in der Festigkeit und Standhaftigkeit dieses Glaubens und in der Einsicht, dass Jesus, trotz aller scheinbaren Härten, Worte des ewigen Lebens redet. Wird nun Petrus bei Matth. 16, 23, Mark. 8, 33 kurz nach dem Bekenntniss als „Satan“ angeredet, so bezeichnet Jesus hier einen andern Apostel, den Verräther Judas, als διάβολος. Weiss der johanneische Christus also gleich anfangs vorher, dass Judas ihn verrathen wird, so haben wir auch hier einen Beweis des göttlichen, die innerste Gesinnung durchdringenden Wissens [1]). Ist selbst in dem engsten Jüngerkreise ein „Teufel“, so schmilzt nach der „harten Rede“ selbst in Galiläa die Zahl der Anhänger Jesu bis auf wenige Getreue zusammen.

7. Jesus am Laubhüttenfest in Jerusalem 7, 1—10, 21.

Die Anwesenheit Jesu in Jerusalem bei einem Laubhüttenfest ist einer der inhaltsvollsten Abschnitte an Ereignissen und Reden, in welchen die Spannung zwischen Jesu und dem Judenthum zum entschiedensten Bruch fortgeführt wird.

Die Reise nach Jerusalem 7, 1—13. Jesus wandelt noch in Galiläa und vermeidet Judäa, weil die Juden ihn zu tödten trachteten (5, 18), als das herbstliche Fest der Skenopegie naht. Jesus wird von seinen Brüdern aufgefordert, nach Judäa zu reisen, damit auch

1) Man thut freilich besser, mit *de Wette* über die Sache gar nicht zu urtheilen, weil auf dieses Wissen die gewöhnlichen Regeln der Sittenlehre keine Anwendung finden, als solche Lösungen der Schwierigkeit zu geben, wie noch neuestens *Meyer* versucht hat.

seine Jünger die Werke sehen, welche er vollbringt, weil Niemand etwas im Verborgenen thut, wenn er selbst im Munde Aller (vgl. 11, 54) sein will. Wenn Jesus Solches thut, so mag er sich der Welt offenbaren. So fordern ihn die Brüder auf; denn nicht einmal sie waren gläubig (Vs. 3—5). Man muss allerdings mit *de Wette* annehmen, dass die ungläubigen Brüder so sprechen, als ob Jesus in Galiläa gar keine Jünger behalten habe (vgl. 6, 66. 4, 1). Weil Jesus seinen Anhang in Galiläa verloren zu haben scheint, so liegt in den Worten ein bitterer Spott. Er soll seine Wundermacht in Galiläa, wo er schon so viel Feindschaft erfahren hat, vor einer Jüngerschaft und vor der ganzen Welt offenbaren. Ganz ähnlich wie die Andeutung seiner Mutter (2, 4), weist Jesus auch die Aufforderung seiner Brüder zunächst ab (Vs. 6—8). Auch sie weist er darauf hin, dass seine Zeit noch nicht da ist, während für sie die Zeit des öffentlichen Auftretens immer bereit ist. Nur auf Jesum ist ja der Hass der Welt gerichtet, weil er die Schlechtigkeit ihrer Werke bezeugt. Weil es für die Brüder keinen entscheidenden Moment (καιρός) giebt, so mögen sie immer zu dem Feste reisen, Jesus will das nicht, weil seine Zeit noch nicht erfüllt ist. Er weist also die Aufforderung zur Festreise entschieden ab und bleibt zurück. Gleichwohl zieht er nachher selbst nach Jerusalem, nur nicht offenbar, sondern wie im Verborgenen (Vs. 10). Dieser scheinbare Widerspruch von Wort und That Jesu ist nur ebenso zu beurtheilen, wie 2, 4 f., wo gleichfalls der rechte Zeitpunct gleich nach der Ablehnung eintritt. Jesus beweist seine völlige Unabhängigkeit von menschlichem Rath. Er zieht ferner nicht offenbar, sondern ὡς ἐν κρυπτῷ (vgl. 2 Kor. 11, 17) nach Jerusalem. Jedenfalls geschah also die Reise ohne Aufsehen, geschieden von den galiläischen Wanderzügen. Daher wird Jesus bei dem Feste von den Juden vergebens gesucht, und das Volk äussert im Stillen seine verschiedene, gute oder böse Meinung über ihn [1]). Nur sprechen sich die ὄχλοι nicht offen aus, weil sie die Juden (die eigentlichen Gegner Jesu) fürchten.

Erstes Auftreten Jesu in der Mitte des Festes 7, 14—36. In der Mitte des siebentägigen Festes lehrt Jesus im Tempel, und die Juden wundern sich über die Schriftgelehrsamkeit eines Mannes, der kein Rabbinenschüler ist. Das giebt Jesu Veranlassung, auf den göttlichen Ursprung seiner Lehre hinzuweisen. Er trägt nur dessen Lehre vor, der ihn gesandt hat, und wenn man seinen Willen thut, wird man erkennen, dass Jesu Lehre von Gott ist. Wer von sich selbst redet, sucht nur eigene Ehre; wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, ist wahrhaftig und ohne Ungerechtigkeit (Vs. 16—18). Von dieser Selbstvertheidigung geht Jesus Vs. 19 zu einem Angriff

1) Da ein öffentlicher Einzug Jesu in Jerusalem nicht mehr ohne Aufsehen hätte geschehen können, so würde der letzte, feierliche Einzug 12, 12 f. hier schon vorweggenommen worden sein. Vielleicht erklärt sich auch hieraus die räthselhafte Art, wie Jesus jetzt nach Jerusalem zieht. Aehnlich bedurfte ein neues, mit vieler Anfeindung verbundenes Auftreten Jesu in Jerusalem der nachdrücklichen Erklärung, dass die entscheidende Katastrophe, die Zeit oder Stunde Jesu damals noch nicht gekommen war (7, 6. 8. 30. 8, 20).

gegen die jüdische Gesetzesgerechtigkeit über. Die Juden erfüllen selbst das mosaische Gesetz nicht; wesshalb suchen sie Jesum zu tödten? Das Volk, welches Jesum offenbar noch nicht wieder erkennt, wundert sich über den Redenden, da es nicht weiss, wer ihn tödten will (Vs. 20). Jesus giebt sich immer mehr zu erkennen, indem er auf die Sabbatheilung C. 5 zurückweist. Ein Werk hat er zu allgemeiner Verwunderung vollbracht. Aber war dasselbe eine Uebertretung des Gesetzes, so machen sich auch die Juden derselben schuldig. Von Moses (oder richtiger: schon von den Vätern vor Moses) stammt die Beschneidung her, und sogar am Sabbat wird dieselbe ausgeübt. Kann sie also ohne Verletzung des Sabbats ausgeführt werden, so grolle man nicht über die Heilung eines ganzen Menschen am Sabbat. Man urtheile also nicht nach dem Augenschein, sondern nach Gerechtigkeit (Vs. 21 — 24). Erst jetzt kommen Leute aus Jerusalem auf den Gedanken, ob der so freimüthig Redende nicht vielleicht derselbe sei, welchen man tödten will, und ob die Feindschaft der Obern gegen ihn nicht vielleicht aus der Erkenntniss stamme, dass er der Messias ist. Doch will man sich zu dieser Anerkennung nicht entschliessen, weil man seine Herkunft kennt, während die des kommenden Messias Allen unbekannt ist [1]). Dagegen ruft Jesus im Tempel den Juden zu, dass sie ihn nach seiner menschlichen Seite und Herkunft wohl kennen, und dass er gleichwohl nicht von sich selbst gekommen, sondern von demjenigen gesandt ist, welchen sie nicht kennen, welchen nur Jesus kennt, weil er von ihm herkommt (Vs. 28. 29). Mit dieser Betheuerung ist Jesus auf den anstössigsten Punct für die Juden gekommen. Nicht der Umstand, dass er sich an das Gesetz nach ihrer Meinung nicht gekehrt hat, sondern der Anspruch, welchen nur der fleischgewordene Logos machen konnte, unmittelbar von einem Gott gekommen zu sein, den die Juden nicht einmal kennen (vgl. 4, 22), ist der Hauptanstoss für das jüdische Bewusstsein. Daher suchen sie ihn zu sehen, und wenn Niemand die Hand an ihn legt, so liegt der Grund nur darin, dass seine Stunde noch nicht gekommen war. Aber aus dem weniger feindseligen Volke, welches schon Vs. 13 von den „Juden" unterschieden wurde, glauben Viele an Jesum (wenigstens in ähnlicher Weise wie 2, 23), da sie sich fragen müssen, ob der Messias wohl mehr Wunder thun werde, als er. Wegen dieser Volksmeinung schicken die Pharisäer ihre Diener aus, um Jesum zu fahen

1) Vs. 27. Die Ansicht, welche hier den Juden beigelegt wird, dass der Messias nach seiner Herkunft unbekannt sein werde, lässt sich nicht sicher nachweisen. Zwei Stellen Justin's des Märtyrers, auf welche man sich oft genug berufen hat, handeln, wie auch *Meyer* eingesehen hat, hiervon gar nicht. Dial. c. Tryph. c. 8, p. 226 wird nur gesagt, dass der Messias (seiner Würde nach) unbekannt bleibt, bis ihn Elias durch die Salbung offenbar gemacht hat, und dasselbe gilt von c. 49, p. 268, c. 110, p. 336. Man kann überhaupt fragen, ob diese angeblich jüdische Meinung nicht vielmehr christlichen Ursprungs ist. Benutzten die alten Christen für die Logoslehre namentlich Jes. 53, 8 τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; und deutete man Jes. 53 überhaupt gern messianisch (vgl. 12, 38), so lag es nahe, den mit dem wahren Ursprung des Messias unbekannten Juden eine solche Meinung beizulegen. Dagegen setzt Vs. 42 bei andern Juden den Glauben an die Herkunft des Messias aus dem Geschlecht Davids und aus Bethlehem voraus.

(Vs. 30—32). Jesus weist auf seine baldige Rückkehr zu dem hin, der ihn gesandt hat. Dann werden die Juden ihn suchen und nicht finden, weil sie dahin nicht kommen können, wo er ist (Vs. 33. 34 vgl. Luk. 13, 25 f.). Sie verstehen das dunkle Wort nicht und meinen, er wolle wohl gar zu den Heiden gehen, um dieselben zu belehren (Vs. 35. 36).

Jesu Auftreten am letzten Tage des Festes 7, 37—52. Noch an dem letzten, grossen Tage des Festes tritt Jesus vor dem günstiger gestimmten Volke zum Aerger der Pharisäer öffentlich auf [1]). Mit offenbarer Beziehung auf die feierliche Wassergiessung an diesem Feste ruft Jesus in bildlicher Weise die Dürstenden zu sich, um sie zu tränken. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat [2]), Ströme werden aus seinem Leibe fliessen von lebendigem Wasser" (Vs. 38). Erklärend fügt der Evangelist Vs. 39 hinzu, das habe Jesus von dem Geiste gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; „denn noch war der Geist nicht, weil Jesus noch nicht verklärt war [3])." Dieser Ausspruch ruft wieder verschiedene Meinungsäusserungen des Volks hervor. Die Einen halten ihn für den Propheten (vgl. 1, 21), Andere für den Messias. Dagegen wenden Einige ein, wie der Messias aus Galiläa kommen könne, da man ihn nach der Schrift vielmehr aus der Nachkommenschaft und der Stadt Davids erwarten müsse [4]). So entsteht eine Spaltung in dem Volke. Einige wollen ihn fangen; aber Niemand legt die Hand an ihn. Die ausgesandten Diener kehren, ohne ihren Auftrag verrichtet zu haben, zu den Pharisäern zurück, weil die Reden Jesu einen gewaltigen Eindruck auf sie gemacht haben. Die Pharisäer verfluchen das mit dem Gesetz unkundige Volk, welches Jesu zum Theil günstig war, während Niemand von den Obern oder Pharisäern an ihn geglaubt habe. Nur Nikodemus thut aus diesem Kreise Einspruch, dass das Gesetz Niemanden ungehört verdamme. Er muss daher die Aeusserung vernehmen, ob auch er aus Galiläa sei, und ob aus Galiläa ein Prophet hervorgehen könne (vgl. 1, 47). Man sieht deutlich, dass die Anerkennung der Messiaswürde, mit welcher der Jüngerkreis Jesu beginnt, welche in Samarien kein Hinderniss findet (4, 42), bei den Juden, wo ein Theil des Volks ge-

1) Die Annahme von *de Wette*, *Meyer* u. A. hätte an sich Manches für sich, dass nicht der letzte, eigentliche Festtag, sondern der achte Tag gemeint sei, der ein Sabbat war und von den Rabbinen ausgezeichnet wird. Eine Wasserlibation fand jedoch an dem 8ten Tage nicht mehr statt, sondern nur an allen vorhergehenden Festtagen. Auch entscheidet dagegen der Umstand, dass erst der nächste Tag (9, 14) ein Sabbat ist, s. unten.

2) Da man im Alten Test. nur sehr entfernte Berührungen mit diesem Ausspruch (Jes. 44, 3. 58, 11) nachweisen kann, so wird es das Wahrscheinlichste bleiben, dass hier eine von den vielen christlichen Interpolationen des Alten Test. oder gar eine ausserkanonische Schrift berücksichtigt wird.

3) *Lachmann* liest: „Denn noch war der heilige Geist nicht gegeben". Ueber die Wassersymbolik des Geistes vgl. meine clem. Recogn. u. Homilien S. 165, Ev. Joh. S. 308. Dazu vgl. auch apostol. Väter S. 198.

4) Daraus, dass unser Evangelist der Meinung nicht widerspricht, Jesus sei der Sohn Josephs und der Maria, geboren in Nazaret (vgl. 1, 46. 47. 6, 42), hat *de Wette*, dem auch ich früher folgte, zu viel geschlossen, nämlich dass der Evangelist die Geburt in Bethlehem verworfen habe. Vgl. dagegen 4, 44.

neigt ist, durch die Machthaber, namentlich durch die Pharisäer, hintertrieben wird.

Jesus und die Ehebrecherin 7, 53—8, 11. Der Abschnitt über die Ehebrecherin, dessen Aechtheit so vielfach bezweifelt und bestritten ist, führt uns einen Tag weiter. Die Vorgänge an dem letzten Tage des Festes schliessen damit, dass ein Jeder in sein Haus geht. Jesus geht dagegen auf den Oelberg (ein ächt synoptischer Zug vgl. Luk. 21, 37. 38), am nächsten Morgen kehrt er in den Tempel zurück, wo er wieder das versammelte Volk belehrt (8, 1. 2). Da führen die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Weib zu ihm, welches in frischer That des Ehebruchs ergriffen wurde, und mit der Erinnerung, dass Moses die Steinigung solcher Ehebrecherinnen geboten habe [1]), legen sie die Sache Jesu vor, um einen Grund zur Anklage gegen ihn zu finden. War dieser Rechtsfall nach dem mosaischen Gesetze so klar, wie die Schriftgelehrten behaupten, so kann man bei der Befragung Jesu nur die doppelte Möglichkeit im Auge gehabt haben, dass Jesus sich entweder für oder gegen die Anwendung des mosaischen Gesetzes erklärte. In dem erstern Falle erkannte Jesus die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes an, und dann erschien seine Nicht-Beachtung desselben (vgl. 5, 18. 7, 23) als verdammlich. In dem andern Falle hatte man den schlagenden und für die Volksgunst entscheidenden Beweis, dass Jesus das mosaische Gesetz ausdrücklich verwarf. Man wollte ihn also offenbar zu einer entscheidenden Erklärung über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes drängen [2]). Daher vermeidet Jesus, dessen Stunde noch nicht gekommen war (7, 6. 8. 30. 8, 20), jede bestimmte Entscheidung. Schweigend schreibt er mit dem Finger in die Erde. Muss er gleichwohl zuletzt eine Antwort geben, so ist diese zwar in der That antinomistisch, aber nicht in der Form, indem sie nur auf das innere sittliche Gesetz zurückgeht, dass, wer selbst nicht sündlos ist, auch Andre nicht verdammen darf (Vs. 7). Ist also nach diesem ewigen, ungeschriebenen Gesetze zu verfahren, so müssen die Ankläger der Ehebrecherin verstummen, weil sie sich selbst nicht schuldlos wissen. Von ihrem eigenen Gewissen betroffen, gehen sie, Einer nach dem Andern, hinaus, so dass Jesus mit dem Weibe allein zurückbleibt. Jetzt kann der Sündlose an die von ihren sündigen Anklägern befreite Ehebrecherin die Worte richten: „auch ich verdamme dich nicht, gehe hin und sündige nicht mehr", wie wenn der johanneische Christus hiermit seine öfter ausgesprochene Erhabenheit über ein verdammendes Richten thatsäch-

1) In dem mosaischen Gesetz (3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22) wird im Allgemeinen nur die Tödtung des Ehebrechers und der Ehebrecherin verordnet, welche von den Talmudisten näher als Erdrosselung bestimmt wird. Will man daher hier kein Versehen über die Gesetzesbestimmung zugeben, so muss man mit *Meyer* den besondern Fall annehmen, auf welchen 5 Mos. 22, 23 die Strafe der Steinigung gesetzt wird, dass eine verlobte Braut in der Stadt, wo sie um Hülfe hätte rufen können, sich von einem Andern schwächen liess.

2) Durch diese der johanneischen Geschichtsdarstellung einzig und allein entsprechende Auffassung erledigen sich von selbst die gangbaren schiefen Auffassungen, als habe man Jesum mit der römischen Obrigkeit in Verwickelung bringen wollen.

lich beweisen wollte. Auf dem höchsten sittlichen, aber auch über die äusserliche Gesetzlichkeit erhabenen Standpunct hebt sich das verdammliche Richten Andrer ganz in das innere Selbstgericht des Gewissens auf.

In dieser Fassung erscheint die Erzählung so ächt johanneisch, dass man über ihre Ursprünglichkeit in dem vierten Evangelium kaum im Zweifel sein kann. Aber freilich erklärt es sich aus ihrer innern Beschaffenheit, weil Christus hier den Menschen selbst das Recht abspricht, eine Ehebrecherin zu verdammen, dass der Abschnitt schon frühe Anstoss erregte und in vielen Handschriften ganz ausgelassen wurde [1]). Dessen ungeachtet ist der Abschnitt keineswegs so schlecht oder spät bezeugt, dass sich sein ursprüngliches Fehlen irgend wahrscheinlich machen liesse [2]). Wenn sich hier auch Spracheigenthümlichkeiten, Berührungen mit den Synoptikern finden, so ist das auch in andern Abschnitten, welche Niemand anzuzweifeln wagt, mehr oder weniger der Fall. Und beruft man sich sogar auf den Zusammenhang, in welchem dieses Stück ganz lose dastehe, so muss man vielmehr das Gegentheil behaupten. Das Stück 8, 12 f. würde schon an sich sehr abgerissen dastehen, wenn dieser Uebergang fehlte. Nur wenn Jesus bereits im Tempel ist (8, 2), erklärt es sich, dass er in demselben lehrt (8, 20), während sonst sein Eintritt in den Tempel ganz verschwiegen sein würde. Es kann ferner das 8, 12 f. Erzählte unmöglich noch an dem letzten Tage des Festes (7, 37) vorgefallen sein, weil 9, 1 sich unmittelbar an 8, 59 anschliesst, so dass dieser Tag (8, 13 f.) wegen 9, 14 als der Sabbat zu denken ist, welcher auf die sieben Tage des Laubhüttenfestes folgte. Streicht man aber 7, 53—8, 11, so fehlt jede Andeutung eines neuen, von dem letzten Festtage verschiedenen Tages. Sodann setzt auch 9, 22 einen weitern, mindestens durch einen neuen Tag bezeichneten Fortschritt voraus, weil das Volk 8, 41 noch unbefangen die Meinung äussern kann, Je-

1) Schon Augustinus sagt hierüber de adulterinis conjugiis II, 7: Hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, *metuentes peccandi impunitatem* dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit auferrent de codicibus suis, quasi *permissionem peccandi* tribuerit, qui dixerit: Deinceps noli peccare! Auch nach Nikon (sec. 13, bei *Cotelier* Patr. apost. I, 235) liessen die Armenier die Erzählung aus, βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.

2) Mehr Gewicht, als die ältesten Handschriften, haben ohne Zweifel die ältesten Kirchenväter. Die Unbekanntschaft des Clemens v. Alex. mit diesem Abschnitt lässt sich aus Strom. II, 23, p. 224 gar nicht beweisen, wie *Lücke* versucht. Ebenso misslich steht es mit der Unbekanntschaft des Origenes, da gerade der betreffende Abschnitt seines Commentars fehlt, vgl. *de Wette*. Dagegen wird der Abschnitt vorausgesetzt in den apostol. Constitutionen II, 24, in einigen Handschriften der Peschito, in den meisten Hss. der Itala, bei Ambrosius, Hieronymus (nach vielen Hss. contra Pelag. II, 17, vgl. auch *Cotelier* Patr. ap. I, 234), während er wahrscheinlich bei Chrysostomus, gewiss bei Cyrill. v. Alex. u. A. fehlt. Von unsern Majuskeln haben die Stelle DFGHKU, ferner ES, aber mit Bezeichnung der Verdächtigkeit, auch M. Dagegen schliesst man bei AC aus dem Umfang der Lücke dieser Hss. auf das Fehlen, obgleich *de Wette* bei der letztern bedenklich ist. Bestimmt fehlt die Stelle in BTX. Einige Hss. lassen nur 8, 3—11 aus, um die Hauptanstösse zu vermeiden.

sus sei der Messias, während 9, 22 schon die Ausstossung aus dem Synagogenverbande als Strafe auf dieses Bekenntniss gesetzt ist. Um so weniger darf dazwischen die Bezeichnung eines andern Tages fehlen. Muss man schon aus diesen Gründen die Aechtheit dieses viel bestrittenen Abschnitts annehmen, so wird auch erst nach einem thatsächlichen Beweise, dass Jesus nicht richtet, der 8, 15 folgende Ausspruch recht begreiflich: „ich richte Niemanden."

Streitreden Jesu im Tempel 8, 12—59. Hat die vorhergehende Erzählung die Streitfrage über das Gesetz zu ihrem Mittelpunct, so führen diese johanneischen Streitreden die andre streitige Frage, das eigenthümliche und ausschliessliche Verhältniss des Sohnes zum Vater (vgl. 5, 18) zu einem vollen Bruch mit dem jüdischen Bewusstsein, zu dem entschiedensten Gegensatz der Gottessohnschaft Christi und der Teufelskindschaft der Juden fort. Die erste Stufe dieser Streitreden schliesst mit der Behauptung jener höhern, den Juden völlig unbekannten Gemeinschaft des Sohns mit dem Vater ab (8, 12—20). Jesus giebt sich kund als das Licht der Welt (vgl. 1, 4 f.), welches den ihm Nachfolgenden das Licht des Lebens mittheilt. Und diese Behauptung ist nicht, wie die Pharisäer sagen, ein blosses, keinen Glauben verdienendes Selbstzeugniss. Das Selbstzeugniss Jesu ist wahr, weil es auf dem Bewusstsein seiner den Juden verborgenen göttlichen Herkunft, des πόθεν ἔρχομαι καὶ ποῦ ὑπάγω, beruht [1]). Die Juden geben auch in diesem Urtheil den Beweis, dass sie nur nach dem äusserlichen Schein (vgl. 7, 24) richten, während Jesus über Niemand im gewöhnlichen Sinne richtet, wenn er aber in einem andern Sinne richtet, durchaus wahrhaft richtet, weil er in der That nicht allein ist, sondern in der unzertrennlichsten Gemeinschaft mit seinem Vater steht, der ihn gesandt hat. So ist sein Zeugniss in Wahrheit ein gedoppeltes, wie es selbst das jüdische Gesetz 5 Mos. 17, 6. 19, 5 anerkennt. Da die Juden noch fragen, wo der Vater ist, der für ihn zeugt, so kann Jesus nur betheuern, dass sie weder ihn noch seinen Vater kennen; denn wenn sie den Gottessohn kennten, würden sie auch den wahren Gott kennen (vgl. 4, 22. 7, 28). So sprach Jesus in der Schatzkammer des Tempels (vgl. Mark. 12, 42. Luk. 21, 1), und Niemand fing ihn, da seine Stunde noch nicht gekommen war. — Dieselbe göttliche, überweltliche Herkunft Christi wird auch auf der zweiten Stufe dieser Streitreden, nur weniger mit Rücksicht auf das πόθεν ἔρχομαι, als auf das ποῦ ὑπάγω, auf die Zeit des Abschieds Christi von der Welt entwickelt (8, 21—29). Aehnlich wie 7, 34 verweist Jesus auf die Zukunft, in welcher die Juden ihn vergeblich suchen und in ihren Sünden umkommen werden, weil sie dahin, wohin er geht, nicht gelangen können. Verstehen sie diese Worte so wenig, dsss sie sogar an einen Selbstmord Jesu denken, so wird derselbe Vs. 23. 24 dahin erläutert, dass sie von unten, aus dieser Welt stammen, Jesus aber von oben, und nicht aus dieser Welt. Wenn

1) Vs. 14. Es ist dieses kein Widerspruch gegen 7, 28, wo es sich nur um die menschliche Abstammung handelt, auch nicht gegen 5, 31, da das Selbstzeugniss Jesu, sofern es Bewusstsein seines göttlichen Wesens ist, nicht mehr bloss individuell, sondern mit dem Zeugniss des Vaters Eins ist.

sie nicht glauben, dass er *ist* (ὅτι ἐγώ εἰμι, auch Vs. 28 u. 13, 19), nämlich in derselben Weise unbedingten Seins, wie es nur Gott zukommt (vgl. 2 Mos. 3, 14. 5 Mos. 32, 39), so werden sie in ihren Sünden sterben. Auch dieses göttliche: „ich bin“ verstehen die Juden so niedrig, dass sie fragen können: „wer er denn sei?“ Die Antwort Jesu kann nach ihrem natürlichen Sinne nur abwendend gefasst werden: „überhaupt, was ich gar zu euch rede — soll ich noch antworten“ 1)? Auch als Jesus weiter gesagt hat, dass er über die Juden Vieles strafend zu sagen habe, aber nur die Worte des Wahrhaftigen rede, der ihn gesandt hat, merken sie ja, wie Vs. 27 ausdrücklich gesagt wird, noch nicht, dass er von seinem (himmlischen) Vater spricht. Erst wenn sie den Menschensohn erhöht, d. h. durch die Kreuzigung wider ihren Willen verherrlicht haben werden (s. o. zu 3, 14), werden sie sein ὅτι ἐγώ εἰμι begreifen und erkennen, dass er nicht von sich selbst, sondern nur nach der Belehrung seines stets mit ihm vereinigten Vaters thut und redet. — Wird also das wahre, überweltliche Wesen Jesu den dieser Welt angehörenden Juden erst nach der Tödtung Jesu offenbar werden, so schreitet die dritte Stufe dieser Unterredung zu dem entschiedensten Bruche fort, indem auf der einen Seite Jesus die Feindschaft der Juden auf ein teuflisches Wesen zurückführt, auf der andern Seite aber die Juden das Uebermenschliche in ihm als dämonische Besessenheit schmähen (8, 30 — 59). Den Ausgangspunct bildet hier eine Anrede Jesu an gläubig gewordene Juden, dass sie, wenn sie in seiner Lehre bleiben, die Wahrheit erkennen und durch die Wahrheit frei werden sollen. Soll man also erst durch die Lehre Jesu von dem Judenthum zur Wahrheit und Freiheit durchdringen, so wird das jüdische Bewusstsein sogleich so tief verletzt, weil es noch als geistige Knechtschaft dargestellt wird. Es ist daher bezeichnend, dass nach einer solchen Erklärung der Glaube einiger Juden gänzlich verschwindet. Sind sie die Angeredeten Vs. 31, so können auch nur diese einen Augenblick gläubigen Juden die Antwortenden Vs. 33 sein, deren Glaube sogleich wieder in einen solchen Unglauben umschlägt, dass sie wieder ganz in die tödtlichste Feind-

---

1) Vs. 25 Τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; Bei der Erklärung dieser schwierigen Worte muss man zunächst Folgendes festhalten. 1) τὴν ἀρχήν kann nur heissen entweder *anfangs*, *im Anfang* (Clem. Hom. VIII, 22), oder (von dem logischen Anfang) *gänzlich, überhaupt*. Nach *Brückner*'s gründlicher Erörterung steht der Grundsatz fest, dass die letztere Bedeutung nur in Verbindung mit einer Negation, die auch in der Frageform liegen kann, nachweisbar ist. Dazwischen steht aber in der Mitte die Bedeutung *von vorn herein*, auf welche diese Beschränkung keine Anwendung findet. So Herodot I, 9 ἀρχὴν γὰρ μηχανήσομαι οὕτως ὥστε μηδὲ μαθεῖν μιν ὀφθεῖσαν ὑπὸ σεῦ, Clem. Hom. XI, 8: ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἔδει ποιῆσαι ἡμᾶς μηδ᾽ ὅλως περὶ τοιούτων ἐνθυμεῖσθαι. Von der ersten und der letzten Bedeutung kann wohl kein Gebrauch gemacht werden. Findet aber die zweite Anwendung, so muss der Satz eine Frage mit indirecter Verneinung sein. Nun ist 2) ὅ, τι in directer Frage nicht zulässig. Es kann hier aber auch recht gut eine indirecte Frage angenommen werden, wenn man nämlich die Meyer'sche Erklärung mit einer nothwendigen Berichtigung annimmt: *überhaupt, was ich sogar zu euch rede, — soll ich noch antworten?* Jesus hatte ja so eben von seiner übermenschlichen Herkunft gesprochen.

schaft gegen Jesum zurückfallen [1]). Als Nachkommen Abrahams glauben sie (offenbar in einer Verblendung, welche sich wirklichen Juden unter der Herrschaft der Römer schwer zutrauen lässt) niemals Jemandem gedient zu haben, so dass sie der Befreiung bedürften. Jesus bezeichnet Vs. 34 f. den Zustand ihrer Knechtschaft näher als die sittliche Knechtung unter der Gewalt der Sünde, von welcher der Sohn wahrhaft befreit. Erst das Christenthum ist die Religion der Freiheit, welche ewigen Bestand hat, während die Knechtschaft kein bleibendes Recht hat. Nachkommen Abrahams sind die Juden nur in äusserlicher Weise; denn sie suchen Jesum zu tödten, weil seine Lehre in ihnen nicht durchdringt (χωρεῖ). Redet auf der einen Seite Jesus, was er bei seinem Vater gesehen hat, so thun andrerseits die Juden als Feinde Jesu, was sie von ihrem Vater gehört haben (Vs. 38). Erklären nun die Juden abermals den Abraham für ihren Vater, so bestreitet Jesus diesen Anspruch in geistiger Hinsicht, weil sie ihn tödten wollen, der ihnen die Wahrheit gesagt hat, die er von Gott gehört hat. So weisen die Werke der Juden vielmehr auf einen andern Vater in geistiger Hinsicht hin (Vs. 41). Die Juden gehen daher noch über Abraham hinaus zu Gott, welcher ihr einziger und gemeinsamer Vater sei. Aber auch diese angebliche Gotteskindschaft kann Jesus nicht gelten lassen, da sie ihn, der vom Vater ausgegangen und gesandt worden ist, nicht lieben. Aus welchem andern Grunde erkennen sie seine Rede nicht, als weil sie dieselbe nicht verstehen können (Vs. 43 ἀκούειν wie Mark. 4, 33, 1 Kor. 14, 2)? Und wesshalb kann die Lehre Jesu in ihnen nicht durchdringen (Vs. 37), wesshalb sind sie für das Verständniss derselben schlechthin unempfänglich? Weil sie in ähnlicher Weise, wie Jesus der Sohn Gottes, Kinder des Teufels sind. Ohne Umdeutung können die wichtigen Worte Vs. 44 nur heissen: „Ihr stammt von dem *Vater des Teufels*, und die Gelüste eures Vaters wollet ihr vollbringen. Jener (der Teufel) war ein Menschenmörder von Anfang an und in der Wahrheit besteht er nicht; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wann er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen (d. h. aus seinem eigenthümlichen Wesen); *denn ein Lügner ist auch sein Vater*". Ist diese Erklärung, gegen welche bis jetzt noch nichts Gegründetes vorgebracht worden ist, die einzig richtige und sprachlich mögliche, so wird der Unglaube und die Unempfänglichkeit der Juden hier klar und deutlich auf einen metaphysischen Dualismus zurückgeführt [2]). Die Juden stammen so wenig, wie sie vorgeben,

1) Vgl. mein Ev. Joh. S. 245, auch *Meyer* z. d. St. Willkürlich macht auch *Brückner* die Antwortenden zu ganz Andern, als die Angeredeten sind. Dann dürfte man auch Vs. 39 einen Wechsel annehmen.

2) Die in meinem joh. Lehrbegr. S. 160 f. vorgetragene Erklärung ist wohl vielfach bestritten, aber nicht widerlegt worden. Es ist schon das ganz willkürlich, dass man bei ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ein ὑμῶν ergänzt, als werde der Teufel schon hier als Vater der Juden bezeichnet. Ohne Vorurtheile kann man vielmehr nur an den „Vater des Teufels" denken, welcher freilich nur der gnostische Demiurg sein kann. Es hilft auch nichts, sich mit *Meyer* nur an den Artikel zu halten: „aus dem (bekannten) Vater, welcher der Teufel ist", da die Vaterschaft des Teufels weder bei den Juden, noch bei den Schlechten überhaupt schon als etwas Bekanntes gelten darf. Erst mit ἐκεῖνος wird der Uebergang zu dem Teufel als dem Sohn dieses Va-

von dem höchsten Gott, welcher Jesum gesandt hat, dass der Gott, von welchem ihr geistiges Wesen herrührt, vielmehr der Vater des Teufels ist, welchen nur die Gnostiker als Sohn des untergeordneten Gottes auffassten, der zugleich Weltschöpfer und Judengott ist. So ist also ihr geistiges Wesen ferner durch den Teufel vermittelt, und sie wollen die Gelüste desselben ausführen, welcher von Anfang an, schon in der Wirkung des ersten Menschenmordes durch Kain [1]), ein Menschenmörder war und so leer von aller Wahrheit ist, dass vielmehr die Lüge sein eigentliches Wesen ist, weil schon sein Vater, der Gott dieser Körperwelt und des jüdischen Volkes, wegen seines Vorgebens, der höchste Gott zu sein, ein Lügner ist [2]). Wir haben hier den besten Schlüssel für die wiederholten Andeutungen, dass der Gott und Vater Christi selbst den Juden und Samaritern, deren bewusste Gottesverehrung nicht über den Gott der Körperwelt hinausreicht, unbekannt ist. Der sittliche Dualismus unsers Evangelium enthüllt uns hier seine principielle, metaphysische Grundlage, seinen innern Zusammenhang mit der freilich ächt gnostischen Unterscheidung eines rein geistigen, überweltlichen und eines niedern, weltlichen Gottesreichs, dessen Lüge in dem an sich bösen Wesen des Teufels ihre schärfste Gestaltung findet. Sind die Juden also als Feinde Jesu Kinder des Teufels, so ist ihr Unglaube gegen Jesum, welcher keiner Schuld überführt werden kann, gerade daraus entsprungen, dass er die Wahrheit redet (Vs. 45. 46). Sie können seine Worte nicht hören oder verstehen, weil sie überhaupt nicht aus Gott sind, nicht von dem Gott abstammen, dessen Worte Jesus redet (Vs. 47). Um so mehr begreifen wir es, dass die Juden diesen Vorwurf der Teufelskindschaft Vs. 48 nicht bloss durch den Vorwurf samaritischer Heterodoxie, sondern sogar durch die Schmähung dämonischer Besessenheit erwiedern (vgl. 7,

---

ters bezeichnet, und ἐκεῖνος geht auch so, da die Rede nicht von ihm ausgegangen war, auf ein entfernteres Subject (vgl. 1, 8. 18. 33. 5, 19. 39. 43. 16, 14 u. ö.). Ganz ähnlich wird ja in dem ersten joh. Briefe fast stehend mit ἐκεῖνος auf Christum als den Sohn Gottes hingewiesen, während der Vater meistens mit αὐτός angedeutet wird (vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 2. 3. 5. 7. 16. 4, 17). Endlich ist es schlechthin unmöglich, bei dem letzten πατὴρ αὐτοῦ anstatt des Teufels, welcher ein ψεύστης ist, in αὐτοῦ ein abstractes τοῦ ψεύδους u. s. w. hineinzutragen. Auf die obige Fassung trifft auch *Meyer*'s Einwendung nicht zu, es müsste dann heissen ὅτι αὐτὸς ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Und wenn Hr. *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 122 f.) meine abenteuerliche und grammatisch unmögliche Erklärung nicht einmal der Widerlegung werth findet, so bin ich in dem glücklichen Falle, mich auf einen Sprachkenner, wie *Lachmann*, berufen zu können, welcher in der Vorrede zu dem 2. Theil seiner grossen Ausgabe des Neuen Test. p. VII von dem überlieferten Texte sagt: Apertum est enim, sic nihil aliud dici nisi patrem diaboli esse et ipsum mendacem.

1) Vgl. mein Evang. Joh. S. 149, wogegen *Luthardt*'s und *Meyer*'s Beziehung von ἀνθρωποκτόνος auf die Verführung des ersten Menschenpaars ganz unhaltbar ist. Mit Recht haben sich schon *Lücke* und *de Wette* an 1 Joh. 3, 12 gehalten, wo der Brudermord Kains als Aeusserung seines teuflischen Wesens erscheint.

2) Vgl. meine Nachweisungen a. a. O. S. 170 f. Dazu vgl. Orig. Philosoph. VI, 33, p. 192 über den gnostischen Demiurgen, auch VI, 34, p. 194, c. 36, p. 196, und Tertullian adv. Marcion. I, 11. Bei allen Gnostikern erscheint das Vorgeben des Demiurgen, der höchste Gott zu sein, als *Lüge*.

20 u. Matth. 10, 25, Mark. 3, 22. 30). Kann Jesus dagegen erinnern, dass er nur die Ehre und Herrlichkeit seines Vaters sucht, so kann er desshalb weil dieser sein Vater der Gott ewiger, reiner Geistigkeit ist, auch betheuern, dass, wer sich ihm zuwendet, den Tod in Ewigkeit nicht schmecken wird, zu dem Reiche der Unvergänglichkeit erhoben ist (Vs. 49—51, vgl. 5, 24. 6, 50). Durch diese Erklärung erhält der Hass der Juden nur neue Nahrung. Wie kann Jesus seine Anhänger über Tod und Vergänglichkeit völlig erheben wollen, und welchen Vorzug vor den gefeierten Vorfahren der Juden masst er sich an, da doch sogar Abraham und die Propheten gestorben sind (Vs. 52. 53)! Jesus weist auch hier den Vorwurf der Selbstverherrlichung durch die Hinweisung ab, dass sein Vater selbst, der höchste Gott, welchen die Juden fälschlich für den ihrigen halten und nicht erkannt haben, welchen Jesus dagegen kennt, ihn verherrlicht[1]). Schon der leibliche Stammvater der Juden Abraham jubelte seinen Tag zu sehen und freute sich, als er ihn sah[2]). Sehen die Juden darin nur eine neue Anmassung, als ob Jesus, der noch nicht 50 Jahre alt sei, Abraham gesehen haben wolle, so schliesst Jesus Vs. 58 mit der feierlichen Betheurung seiner Präexistenz, mit der Versicherung, dass sein göttliches *ἐγώ εἰμι* selbst dem Werden Abrahams vorherging (Vs. 58). Der Bruch mit den Juden erreicht hier seine Spitze; sie heben Steine auf, um auf Jesum zu werfen, aber Jesus verbirgt sich plötzlich, was in dieser Umgebung nur ein wunderbarer Vorgang sein kann, und entweicht[3]).

Die Sabbatheilung des Blindgeborenen 9, 1—39. Nachdem der Bruch zwischen Jesus und den Juden schon in seiner ganzen Unheilbarkeit hervorgetreten ist, kann er durch das sogleich folgende Sabbatwunder kaum noch weiter geführt werden. Vorübergehend sieht Jesus einen Mann, der von Geburt blind war, und die Jünger fragen, ob derselbe aus eigener Sündenschuld, oder wegen der Sünden seiner Eltern blind geboren sei, indem sie offenbar von dem althebräischen, auch den Juden Vs. 34 feststehenden Glauben ausgehen, dass das äussere, leibliche Leiden Strafe einer sittlichen Verschuldung sein müsse. Ist es nun ächt jüdisch, den Zustand eines Blindgeborenen als

1) Vs. 54. 55.: ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. Das Vorgeben der Juden, der wahre Gott gehöre ihnen an, hat gar keine andre Bedeutung, als wenn die Juden 9, 19 mit ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη ihren Zweifel ausdrücken, dass der Geheilte blind geboren sei. In der That kennen die Juden auch nach dieser Stelle den höchsten Gott so wenig, als nach 4, 22. 7, 28. 8, 19. 15, 21. 16, 3. 17, 25.

2) Im Alten Test. kann man für Abrahams Jubel bei der Aussicht, den Tag Christi (vgl. Luk. 17, 22) zu sehen, nur das Lachen 1 Mos. 17, 17 auffinden, welches wohl so umgedeutet werden konnte. Jetzt hat er, wie *Lücke* meint, als seliger Geist die Erfüllung der Verheissung erfahren.

3) Da die Annahme eines noch bestehenden Anhangs in der Nähe, unter welchem sich Jesus verbergen konnte, reine Willkür ist, da wir schon Luk. 4, 30 ein wunderbares Verschwinden Jesu vorfinden, so kann man nur annehmen, dass er zuerst unsichtbar wird, dann hinausgeht. Dazu stimmt auch die LA. der ältesten Hss. Vs. 59 διὰ τοῦ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως, zu welchen das παράγων 9, 1 trefflich passt. Vgl. auch *Luthardt* joh. Ev. II, S. 134 f.

Folge der Sünden seiner Eltern anzusehen (vgl. Vs. 34 nach 5 Mos. 20, 5), so scheint doch in der Setzung des erstern Falles, dass der Blindgeborene seinen Zustand selbst verschuldet habe, die Vorstellung einer Präexistenz der Seelen durchzublicken, welche nur bei Essenern und alexandrinischen Juden nachweisbar ist [1]). Jedenfalls stellt sich Jesus in einen bestimmten Gegensatz zu diesen beiden Vorstellungen. Nicht wegen irgend einer eigenen oder fremden Verschuldung ist der Mann blind geboren, sondern um die Werke Gottes an sich zu offenbaren, und diese Werke muss Jesus vollbringen, solange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, in welcher Niemand wirken kann. Dieser Tag ist seine Anwesenheit in der Welt, weil er das Licht der Welt ist (Vs. 5 vgl. 8, 12). Auch die sogleich folgende Wunderhandlung soll also, wie *Baur* mit allem Recht behauptet hat, als im Dienste des Lichts, zur Offenbarung des in Jesu wirkenden göttlichen Lichtprincips geschehen betrachtet werden. Gleichwohl wird die Wunderkraft Christi hier eigenthümlich vermittelt. Jesus speit auf die Erde, macht aus dem Speichel einen Teig, bestreicht hiermit die Augen des Blinden und gebietet ihm, sich in dem Teiche Σιλωάμ (d. h. wie der Evangelist Vs. 7 ausdrücklich erklärt, ἀπεσταλμένος, der Gesandte) zu waschen. Als der Mann das gethan hat, wird er wieder sehend. Der Name des Teichs kann dem Evangelisten offenbar nicht als bedeutungslos gegolten haben; hat er aber eine höhere Bedeutung, so darf man nicht sowohl mit *Meyer* an den zum Teiche gesandten Blinden, sondern nur mit ältern und neuern Erklärern an den von Gott zur Heilung gesandten Christus denken [2]). Hat man hier sicher einen symbolischen Zug, so darf man wohl fragen, ob das Symbolische nicht noch weiter reicht. Schon die in jeder Hinsicht verwandte Blindenheilung Mark. 8, 22—26 sollte ja, wie wir sahen, die allmälige Erhebung der Jünger zu geistiger Einsicht bildlich vorbedeuten. Hat Jesus nun in unserer Darstellung so eben die unheilbare geistige Blindheit seiner Gegner verlassen, so bringt er hier die Heilung einer angeborenen Blindheit zu Stande, und die Allmäligkeit dieser Heilung ist durch die Vermittelung des Speichels, welche noch über Markus hinausgeht, hinreichend angedeutet [3]). Ist Jesus, wie er am Schluss sagt, dazu in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, und die Sehenden zu Blinden werden, und hat das Letztere offenbar Beziehung auf die Gegner, deren teuflisches Wesen so eben aufgedeckt wurde: so dürfen wir auch unsre Erzählung auf eine solche geistige Blindheit deuten, welche zwar angeboren ist, aber durch Christus geheilt wird. Es ist daher schwerlich gewagt, wenn wir in dieser Erzählung den höhern Sinn finden, dass es ausserhalb der bei den Juden herrschenden geistigen Verstocktheit noch eine natürliche Blindheit giebt, welche durch

1) Vgl. Josephus de bell. jud. II, 8, 11, Weish. Salom. 8, 20, *Dähne* jüd.-alex. Rel-Phil. II, S. 168, *Zeller* Geschichte d. griech. Philos. II, 2, S. 582.

2) Vgl. *Luthardt* joh. Ev. I, 89 f. II, 146.

3) Am unbefangensten urtheilt *de Wette* über das Mysteriöse und Magische dieser Wunderhandlung, deren Vorstufe in jeder Hinsicht bei Markus vorliegt.

das Christenthum aufgehoben wird [1]). Eben darum wundert man sich auch so sehr über die Heilung des Blinden, weil er von Geburt an blind ist (Vs. 8—12), und schon desshalb muss das Wunder, welches überdiess noch an einem Sabbat geschah, den Anstoss der Pharisäer erregen, von welchen die Sache mit aller Umständlichkeit und Wichtigkeit untersucht wird (Vs. 13—34). Sie verhören den Geheilten nicht bloss über den Vorgang, sondern auch über Jesum, den sie schon wegen der Sabbatverletzung verdammen, während ihn der Geheilte für einen Propheten erklärt. Um das beglaubigende Wunder Jesu hinwegzuschaffen, lassen sie sogar die Eltern des Geheilten kommen, und da auch diese trotz ihrer Furcht vor der bereits beschlossenen Ausstossung aller Bekenner Jesu aus dem Synagogenverbande (Vs. 22) die Blindheit von Geburt an bestätigen, so suchen sie den Geheilten noch einmal zur Verleugnung Jesu zu bewegen. Da er aber mit Rücksicht auf das geschehene unerhörte Wunder standhaft die Göttlichkeit seines Wohlthäters betheuert, stossen sie ihn endlich aus. An dem von der Synagoge Verstossenen kann Jesus nun auch die geistige Blindheit vollständig heilen, indem er dem bereitwillig Glaubenden sich selbst als den Sohn Gottes kund thut. So haben wir hier in jeder Hinsicht den Beweis vor uns, dass das Gericht, zu welchem Jesus in die Welt gekommen ist, in nichts Anderm besteht, als in der Verwandlung der Blinden in Sehende, der Sehenden in Blinde (Vs. 39). Gerade ein ursprünglich Blinder erweist dem Sohne Gottes göttliche Verehrung (Vs. 38).

Rede Jesu gegen die Pharisäer 9, 40—10, 21. Sind die Sehenden, welche zu Blinden werden sollen, offenbar die jüdischen Hauptfeinde, so wendet sich unsre Darstellung nun zu ihnen. Wollen sie nicht als geistig Blinde gelten, so erklärt ihnen Jesus, dass eben desshalb, weil sie zu sehen vorgeben, ihre Sünde bleibt, während sie als wirklich Blinde keine Schuld haben würden (9, 41). Zwischen die wirkliche Blindheit und das wirkliche Sehen fällt also der Anspruch des Sehens, das *λέγειν ὅτι βλέπομεν*, welches einerseits kein wahres Sehen, aber auch andrerseits keine reine, unzurechnungsfähige Blindheit ist. Ist es der Blindheit gegenüber immer schon ein gewisses Sehen, so wird es dem hellen Sehen gegenüber zu einer Blindheit, welche, weil sie sich über sich selbst erhebt, eine innere Unwahrheit und Sünde ist. Auch die eigenthümliche bildliche Rede über den wahren und die falschen Hirten 10, 1—5 hat eine unverkennbare Beziehung auf das Verhältniss Jesu zu den jüdischen Volksführern [2]). Wer auf anderm Wege als durch die Thür in den Schafstall eingeht, ist

---

1) Vgl. hierzu *Köstlin* Theol. Jahrb. 1851, S. 189 f. Nur kann der Blindgeborene nicht geradezu als Heide angesehen werden, sondern als geborener Jude deutet er die Blindheit überhaupt an, welche durch das Christenthum aufgehoben wird.

2) Dieses an die synoptischen Parabeln erinnernde Bild heisst Vs. 6 eine παροιμία, d. h. eine bildlich verhüllte Rede, welcher 16, 29 das unverhüllte, freimüthige Reden, das ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖν gegenübersteht. Das Wort bedeutet eigentlich ein Sprichwort, wie besonders deutlich aus Philo erhellt, vgl. de ebrietate §. 20, p. 369, de Abrahamo §. 40, p. 34, de Mose I, §. 28, p. 105, II, §. 5, p. 206, de exsecratt. §. 6, p. 433. Die παροιμία unterscheidet

ein Dieb und Räuber; wer aber durch die Thür eingeht, ist der Hirt der Schafe, welchem der Thürhüter öffnet, auf dessen Stimme die Schafe hören. Dieser ruft seine Schafe bei Namen, führt sie hinaus, geht vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Aber einem Fremden folgen sie nicht, sie fliehen ihn, weil sie seine Stimme nicht kennen. Weil die Pharisäer den Sinn dieses einfachen Bildes nicht fassen, wird dasselbe in seiner Beziehung auf Jesum als den wahren Hirten im Gegensatz gegen falsche Hirten noch weiter erläutert (Vs. 7—18). Jesus ist zunächst die Thür, der Eingang des Schafstalls. Alle, welche vor ihm gekommen sind, sind Räuber und Diebe, auf welche die Schafe nicht hörten[1]). Jesus ist die Thür, weil Jeder, der durch ihn eingeht, Erlösung und Leben findet, während der Dieb nur kommt, um zu stehlen und morden (Vs. 7—10). Jesus ist aber ferner auch der wahre Hirte, welcher sein Leben für die Schafe lässt, welche der feige Miethling dem Wolfe überlässt. Jesus ist der gute Hirte, welcher seine Schafe kennt und von ihnen gekannt wird, wie er den Vater kennt und von ihm gekannt wird (Vs. 11—15). Und hat er solche ihm angehörige Schafe auch unter den Juden, bei welchen er zunächst aufgetreten war, so weist er hier nach der überwiegenden Verwerfung, die er von den Juden erfahren hat, auch auf andre Schafe hin, welche nicht zu diesem Schafstall, der das jüdische Volk bedeutet, gehören. Auch diese Angehörigen aus der Heidenwelt soll er führen, auch sie werden auf seine Stimme hören, so dass die beiderseitigen Schafe, die Angehörigen aus dem Judenthum und aus dem Heidenthum, Eine Heerde unter Einem Hirten bilden werden (Vs. 16). Diese Vereinigung der wahren Gottesgemeinde wird aber gerade durch den Tod des Hirten vermittelt, der im Auftrage des Vaters sein Leben für die Heerde dahingiebt (Vs. 17. 18). Jesus ist also sowohl die Thür, der Zugang der wahren Heerde Gottes, als auch ihr alleiniger Hirte[2]). Und wie

Quinctilian Inst. orat. 5, 11. 21—23 als kürzer und allegorisch von der längern ausgeführten Parabel.

1) Vs. 8 Πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί· ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. Ein wichtiger Ausspruch, welcher, da vor Christus keine falschen Messiasse auftraten, und da er sich auf alle vorchristlichen Führer der Heerde des Gottesvolks bezieht, als sehr schroff antijudaistisch gelten muss. Vgl. *de Wette* z. d. St., mein Ev. Joh. S. 266 f. So fassten schon die Gnostiker den Ausspruch auf, vgl. über die Valentinianer Orig. Philos. VI, 35, p. 194. Dagegen suchte Clemens v. Alex. Strom. I, c. 17, p. 309 f. die alttestamentlichen Propheten von den Räubern und Dieben auszuschliessen, wie es auch die meisten neuern Ausleger thun. Beruft man sich aber mit *Meyer* auf 5, 39. 45, wo Moses und die Propheten anerkannt seien, so übersieht man, dass in der Vorstellung des Diebstahls von selbst die Anerkennung einer gewissen Wahrheit liegt, wie Clemens v. Alex. den Ausspruch auf das Wahre deutet, was eben durch den Diebstahl in der hellenischen Philosophie liegt. Dass man, wie *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 164 f.) nachdrücklich bemerkt, zunächst an einen Raub der Schafe denken muss, schliesst den Raub an der Wahrheit des Logos gar nicht aus. Es steht ja da, dass die wahren Schafe sich nicht rauben liessen, nicht hörten.

2) Diese doppelte Beziehung des Bildes auf Jesum ist nicht anders zu beurtheilen, als wenn im Hirten des Hermas Sim. 9, 12 der Sohn Gottes der Fels und das auf ihm gebaute Thor zugleich ist.

er alle andern Hirten, die vor ihm gekommen sind, für Diebe und Räuber, für unrechtmässige Eindringlinge und Führer erklärt, so weist er auch ausserhalb des im Ganzen ungläubigen und unempfänglichen Judenthums sehr bezeichnend auf die Heidenwelt hin, aus welcher ein grosser Theil der Gottesgemeinde kommen soll. Unter den Juden, an welche diese Rede zunächst gerichtet ist, tritt nur auf's Neue eine Spaltung hervor, indem die Einen den Vorwurf dämonischer Besessenheit wiederholen (7, 20. 8, 48. 52), die Andern wegen der Reden und Wunder Jesu diesen Vorwurf abweisen (Vs. 19—21).

8. Jesus am Kirchweihfest in Jerusalem 10, 22—42.

An dem Kirchweihfest desselben Jahres, welches in den Winter fiel, wandelt Jesus in der salomonischen Halle am Tempel. Die Juden dringen jetzt auf eine unumwundene Erklärung, ob er der Messias sei. Verweist sie Jesus auf die frühern Reden, denen sie nicht geglaubt haben, weil sie nicht zu den Schafen gehören, welche ihm folgen und auf seine Stimme hören (Vs. 25—28), so erregt er doch auf's Neue den Anstoss des jüdischen Bewusstseins, indem er seine Einheit mit dem über Alles grössern, unendlichen Vater, die Gottessohnschaft in diesem metaphysischen Sinne abermals hervorhebt (Vs. 29. 30). Eine solche Behauptung musste, so sehr sie durch wunderbare Werke unterstützt wurde (Vs. 32), dem strengen Monotheismus der Juden immer wieder als Gotteslästerung, als Anmassung der Gottheit von Seiten eines Menschen erscheinen (Vs. 33). Auf der andern Seite kann sich Jesus aber auch auf die Schrift (Ps. 82, 6) berufen, welche auch Menschen als Götter anredet. Wie kann es also eine Gotteslästerung sein, wenn der, welchen Gott geheiligt und in die Welt gesandt hat, sich für den Sohn Gottes erklärt? Hat er seine Gottheit, seine Einheit mit dem Vater nicht durch seine Werke hinlänglich beglaubigt (Vs. 34—38)? Die Behauptung der Gottessohnschaft in diesem Sinne bleibt gleichwohl ein solcher Anstoss für die Juden, dass sie Jesum ergreifen wollen [1]). Derselbe entgeht, wahrscheinlich auf wunderbare Weise, ihren Händen und zieht sich jenseits des Jordans zurück, wo Johannes früher getauft hatte (vgl. 1, 28), und wo Jesus wegen seiner *σημεῖα* und wegen des Zeugnisses seines Vorläufers mehr Glauben findet.

9. Auferweckung des Lazarus und Beschluss, Jesum zu tödten Cap. 11.

Ist der Bruch Jesu und des jüdischen Bewusstseins nicht bloss durch Nichtachtung des jüdischen Gesetzes, sondern namentlich durch die Behauptung eines göttlichen Wesens, welche Jesus durch seine ausserordentlichen Wunder unterstützen konnte, innerlich so vollstän-

1) Vgl. Origenes c. Cels. I, 49 Ἰουδαῖος δὲ οὐκ ἂν ὁμολογήσει ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν· ὃ γὰρ λέγουσιν ἐστὶν ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ· καὶ πολλάκις γε ζητοῦσι πρὸς ἡμᾶς εὐθέως περὶ υἱοῦ θεοῦ, ὡς οὐδενὸς ὄντος τοιούτου οὐδὲ προφητευθέντος. II, 31 ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν οὐδενὸς ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ λόγον εἶναι υἱὸν τοῦ θεοῦ, ὡς ὁ Κέλσος εἴρηκε.

dig vollzogen, so bedarf es nur eines neuen, unwidersprechlichen Wunderbeweises seiner göttlichen Macht, um den Beschluss ihn zu tödten zur vollen Reife zu bringen. Das geschieht durch die Auferweckung des Lazarus, welchen unser Evangelist nach Bethanien bei Jerusalem versetzt, wo Jesus nach Matth. 26, 6 f. durch ein Weib gesalbt war, und zum Bruder des aus Luk. 10, 38—42 bekannten Schwesterpaars Maria und Martha macht. Wenn er nun Vs. 2 ausserdem noch bemerkt, Maria sei das Weib gewesen, von welchem Lukas eigenthümlich mittheilt, dass sie Jesum salbte und seine Füsse mit ihren Haaren trocknete (Luk. 7, 37. 38. 44), was Joh. 12, 3 bei der Salbung noch einmal gesagt wird: so hat man hier wieder die für Unbefangene nicht schwer fallende Wahl, ob man die Züge, welche in der johanneischen Maria vereinigt sind, als die ursprüngliche, von den Synoptikern in Bruchstücke zerrissene Einheit, oder aber als Zusammenfassung der einzelnen synoptischen Züge ansehen will [1]). Soll also Lazarus der Bruder der beiden schon aus Lukas bekannten Schwestern, und diese ganze Familie mit Jesu besonders befreundet gewesen sein (Vs. 5), so befremdet es um so mehr, dass Jesus, als ihm die Schwestern die Krankheit ihres Bruders melden, nicht sogleich zur Hülfe aufbricht, weil er als den Ausgang der Krankheit nicht den Tod, sondern die Verherrlichung Gottes und seines Sohnes angiebt (Vs. 4). Erst zwei Tage nach Empfang der Nachricht zieht er nach Judäa, und zwar mit dem bestimmten Wissen, dass Lazarus nun gestorben ist. Die Furcht vor den Juden ist kein Grund dieses Aufschubs, da Jesus auch hier in dem Bewusstsein, das Licht der Welt zu sein, und in der Tageshelle zu wandeln, welche erst mit dem Untergange dieses Lichts aufhört (Vs. 9. 10, vgl. 9, 4. 5), die Gewissheit hat, dass seine Stunde noch nicht gekommen ist (vgl. 7, 6. 8. 30. 8, 20). Er wartet vielmehr den Tod des Freundes ab, um zu seiner Auferweckung reisen zu können, und er freut sich um des Glaubens seiner Jünger willen, dass er bei der Krankheit und dem Tode nicht zugegen war (Vs. 11—16). Als er in Bethanien ankommt, liegt Lazarus schon vier Tage im Grabe, und viele Juden sind aus dem nahen Jerusalem gekommen, um die Schwestern zu trösten (Vs. 17—19). Die Martha kommt Jesu mit dem stillen Vorwurf der Verzögerung und mit der leisen Zuversicht entgegen, dass Gott Alles, um was er bittet, gewähren werde (Vs. 20—22). Jesus versichert sie der Auferstehung ihres Bruders, und zwar nicht erst am jüngsten Tage, weil er selbst die Auferstehung und das Leben ist und den Gläubigen zu ewigem Leben erhebt (Vs. 23—27). Die gläubige Martha ruft ihre Schwester herbei, welcher die anwesenden Juden nachfolgen. Als nun Maria vor Jesu niederfällt mit dem Ausspruch, dass er ihren Bruder vom Tode hätte erretten können, als die Juden mit ihr weinen, wird auch Jesus innerlich bewegt. „Er ergrimmte im Geiste und erschütterte sich selbst" (Vs. 33 *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*). Zu dem Grabe des

1) Namentlich ist es unleugbar, dass Vs. 2 die lukanische Salbungsgeschichte voraussetzt, welche so innig mit der Eigenthümlichkeit des Lukas zusammenhängt, dass sie gewiss erst in dem dritten Evangelium ihre bestimmte Gestalt erhalten hat.

Lazarus geführt, bricht er in Thränen aus (Vs. 35), in welchen die Anwesenden den Schmerz der Freundschaft erkennen. Dabei wundern Einige sich freilich, dass der Wunderarzt des Blindgeborenen seinem Freunde nicht geholfen habe. Jesus ergrimmt noch einmal in sich selbst [1]). Ohne sich an die Erinnerung zu kehren, dass der Leichnam schon in Verwesung übergegangen ist, unternimmt er dieses Werk der Verherrlichung Gottes. Schon vorher ist er der Erhörung so gewiss, dass er nur mit Rücksicht auf die ihn umgebende Menge betet [2]). Mit lauter Stimme ruft er den Lazarus in's Leben und an das Licht.

Ein Wunder wie diese Auferweckung eines bereits in Verwesung übergegangenen Leichnams konnte freilich nur der unwidersprechlichste Beweis göttlicher Macht sein. So geschah dieses Wunder, wie Jesus von vorn herein wusste, zur Verherrlichung Gottes (Vs. 4. 40), ferner zur Bestärkung des Glaubens der Jünger (Vs. 15), als ein sichtlicher Beweis, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist (Vs. 25), als die volle Beglaubigung seiner göttlichen Sendung für alle Augenzeugen (Vs. 42). Daher hat die Auferweckung des Lazarus auch einen doppelseitigen Erfolg (Vs. 45—57). Auf der einen Seite wer-

---

1) Vs. 38 Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον. Nach der Erörterung dieser Stelle in meiner Schrift über das Ev. Joh. S. 259 f. hat man das Ergebniss vielfach bestritten, dass Jesus hier „im Geiste" (vgl. Mark. 2, 8), d. h. wie schon Cyrill v. Alex. erklärte, in seinem göttlichen Wesen, als der Logos (vgl. 1, 32. 33. 3, 34), über sich selbst nach seinem menschlichen Wesen, also über sich als von Rührung und Schmerz ergriffenen Menschen, unwillig ward. Aber hat man jenes Ergebniss dadurch widerlegt, dass man mit *Meyer* die Deutung für auf einem Grund und Boden gewachsen erklärt, welcher nicht im Bereich der Exegese liegt? Worauf soll sich denn der Unwille (das ἐμβριμᾶσθαι) ausserhalb Jesu beziehen? Nach *Brückner* ist es der heilige Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erretters. Nach *Meyer* ergrimmte Jesus über die Krokodilsthränen der Juden. Selbst wenn man solche Erklärungen allenfalls gelten liesse, würde sich immer noch nicht die Selbsterschütterung Jesu, das ἐτάραξεν ἑαυτόν erklären, welches keineswegs mit dem Erschüttertwerden der Seele (12, 27) einerlei ist, sondern vielmehr mit 13, 21 ἐταράχθη τῷ πνεύματι (einer Erschütterung durch den Geist) zusammenfällt. Wie unerklärlich wäre dieser Ausdruck, wenn er sich, wie *Meyer* meint, nur auf den äussern Ausdruck und körperlichen Gestus der innern zürnenden Erschütterung bezöge! Bezeichnet er, wie *Brückner* erkennt, in jedem Falle so viel, dass Jesus seine Gemüthsbewegung in der Gewalt behielt, so kämpft er gegen eine Gemüthsbewegung offenbar durch sein göttliches πνεῦμα an, und schon desshalb kann sich sein Unwille nur auf den Schmerz beziehen, welcher hier einmal die menschliche Person aus ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos herauszureissen droht.

2) Das Gebet Jesu Vs. 41. 42 lautet: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast; ich aber wusste, dass du mich immerfort erhörst; nur wegen des ringsum stehenden Volks sprach ich, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast." Ist Jesus der Erhörung von vorn herein gewiss, so fällt die Bedeutung des Gebets in der That ganz hinweg, und es kann nur noch aus Rücksicht auf das Volk gebetet werden. Erklärer, wie *Meyer* und *Luthardt* (a. a. O. I, S. 97. II, S. 222 f.), nehmen an, dass sich der Dank für die Erhörung auf ein vorhergehendes stilles Gebet beziehe. Allein wozu ein stilles Gebet, wenn Jesus immer der Erhörung gewiss sein kann? Und betet der johanneische Christus nur aus Rücksicht auf das Volk, so ist der Dank hier zugleich als Bitte, nämlich als eine ihrer Erfüllung gewisse Bitte zu fassen.

den manche Juden, welche Augenzeugen des Vorgangs gewesen waren, gläubig, auf der andern Seite fassen die Gegner Jesu nun den entscheidenden Entschluss, ihn zu tödten. Die Hohenpriester und Pharisäer berathen in einer eigenen, schon den Synoptikern (Matth. 26, 1—4, Mark. 14, 1. 2, Luk. 22, 1. 2) bekannten Sitzung des Synedrium, was zu thun sei. Durch seine Wunder werde Jesus am Ende noch Alle zum Glauben führen, und dann (wenn der Glaube an den Messias allgemein geworden) sei ein Angriff der Römer zu fürchten. Endlich giebt Kaiphas, als Hoherpriester jenes Jahrs, den bedeutungsvollen Rath: „es nützt uns, dass Ein Mensch sterbe für das Volk, und nicht die ganze Nation zu Grunde gehe" (Vs. 50). Der Evangelist sieht hierin keine bloss menschliche Rede, sondern weil Kaiphas der Hohepriester jenes Jahrs war, die Weissagung, dass Jesus sterben sollte für das (jüdische) Volk, und nicht allein für dieses Volk, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zu versammeln (Vs. 51. 52). An das hochpriesterliche Amt knüpft unser Evangelist also ein prophetisches Reden aus höherer Eingebung [1]), so dass der Ausspruch des Kaiphas in mancher Hinsicht mit dem unwillkürlichen Segen des Propheten Bileam zusammentrifft. Nur hat der Ausspruch im Munde des Kaiphas eine doppelte Bedeutung. Im Sinne des Redenden selbst bedeutet er den Untergang Jesu zur Erhaltung des jüdischen Volks, nach seinem höhern Sinne aber die alle Gotteskinder innerhalb und ausserhalb des Judenthums umfassenden Segnungen des Erlösungstodes. In jedem Falle giebt sich in dieser Deutung der dogmatische Standpunct des Evangelisten kund, welcher nicht bloss die Vereinigung von Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden in der Einheit der christlichen Kirche erlebt hat, sondern auch nach seinem eigenthümlichen Lehrbegriff (vgl. 1, 12. 13. 3, 3. 21. 6, 37. 39. 44. 8, 47. 10, 16. 26. 27) den christlichen Glauben auf eine vorhergehende Geburt aus Gott, auf einen geheimnissvollen Zug des Vaters zum Sohne hin, auf eine Zugehörigkeit zu der Heerde Gottes, also auf dieselbe Gotteskindschaft zurückführt, welche nach unsrer Stelle in der Heidenwelt schon vor jeder Bekanntschaft mit dem christlichen Glauben vorhanden ist [2]). Die segensreiche Wirkung des Erlösungs-

1) Schon Vs. 49 wird von Kaiphas gesagt, dass er ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου war, und Vs. 51 erfahren wir, dass er eben als Hochpriester dieses Jahrs nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern prophetisch redete, dazu vgl. 18, 13 und Eusebius KG. V, 1. Die ungeschichtliche Vorstellung von einem jährlichen Amtswechsel der jüdischen Hohenpriester kann man hier nur durch die missliche Behauptung vermeiden, es solle das bedeutungsvolle, merkwürdige Jahr bezeichnet werden, in welchem Kaiphas Hochpriester war. Die Vorstellung aber, dass eine göttliche Eingebung und Prophetie an das hochpriesterliche Amt geknüpft sei, ist sicher erst unserm Evangelisten eigenthümlich und das Vorspiel des katholischen an den Episkopat geknüpften Charisma, vgl. mein Evang. Joh. S. 211, Glossolalie S. 83.

2) Vgl. Ev. Joh. S. 145 f., Glossolalie S. 80 f. Mit Unrecht beruft sich *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 174) dagegen auf Apg. 18, 10, wo Gott das grosse Volk in Korinth *habe*. Wie kann man übersehen, dass hier schon viele Korinthier vorher gläubig geworden und getauft sind, als Christus den Paulus im Traumgesicht zur furchtlosen Verkündigung des Evangelium ermahnt. Wenn Christus nun sagt διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, so

todes besteht also nur darin, dass die im Judenthum vorhandenen Gotteskinder nebst der διασπορά (7, 35) derselben in der Heidenwelt durch den auf diesem Tode beruhenden christlichen Glauben zu Einer Gemeinde versammelt werden. Berathen die Synedristen von nun an, Jesum zu tödten, so hält uns der Evangelist doch schon hier die segensvolle Wendung des Todes Christi vor. Von nun an vermeidet auch Jesus das öffentliche Auftreten, er zieht sich mit seinen Jüngern nach Ephraim in der Nähe der Wüste zurück. Schon naht das entscheidende Paschafest, und die nach Jerusalem ziehenden Juden erwarten gespannt, ob Jesus sich zeigen wird oder nicht.

10. Letzte Reise Jesu zum Paschafest nach Jerusalem Cap. 12.

Bei der letzten Reise nach Jerusalem schliesst sich unser Evangelist wieder enger an die Synoptiker an, indem er die *Salbung in Bethanien und den feierlichen Einzug in die heilige Stadt* 12, 1—19 voraufschickt. Jesus kommt nach Bethanien sechs Tage vor dem Pascha, d. h. weil der 15. Nisan nach unserm Evangelisten auf einen Sabbat fällt, an dem vorhergehenden Montag, dem 10. Nisan [1]). Schon hierin liegt ein wichtiger Unterschied der johanneischen Darstellung der Salbung Jesu (12, 1—8) von der synoptischen (Matth. 26, 6—13, Mark. 14, 3—9), welche wenigstens nach Matth. 26, 2 nicht vor dem 12. Nisan, der hier ein Dienstag ist, stattgefunden haben kann. Es ist schwerlich zufällig, dass das johanneische Evangelium die Salbung, welche gleichsam schon eine Einbalsamirung Jesu, eine Vorbereitung seines zum Opfer bestimmten Leibes ist (vgl. Joh. 12, 7), auf denselben Monatstag verlegt, an welchem durch die Auswahl des Paschalammes die Vorbereitung zu dem jüdischen Paschaopfer begann (2 Mos. 12, 3), und auf denselben Wochentag, welcher die christliche, mit dem Auferstehungssonntag beginnende Paschawoche eröffnete. Die letzten Schicksale Jesu entsprechen genau der jüdischen Vorbildung und der christlichen Nachfeier des grossen Erlösungsopfers. Sonst unterscheidet sich die Salbung selbst bei Johannes nicht sehr wesentlich von den synoptischen Berichten. Nur führt die schon Joh. 11, 1 f. vollzogene Zusammenfassung des salbenden Weibes

---

hat das nach Vs. 8 einen guten Sinn. Im Uebrigen vgl. auch Joh. 15, 19. 17, 16. 18, 37.

1) Vgl. hierüber meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1849, S. 270. Mit Unrecht hat man für die Salbung in Bethanien den 8ten oder 9ten Nisan angenommen. Diese Art der Zeitbestimmung ist offenbar der römischen (ante diem sextum Idus Mart., d. h. am 10. März) entsprechend, da die Iden des März, wie das Pascha im Nisan auf den 15ten Monatstag fielen. So geben einige Quartodecimaner bei Epiphanius Haer. L. 2 als den Monatstag des Todes Jesu an πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων, indem sie sich auf die Acta Pilati berufen (vgl. Thilo Cod. apocr. N. T. I, p. 496). In derselben Weise lässt das alte Martyrium des Polykarp (bei Eusebius KG. IV, 15, 8. 10) den Polykarp beten τριῶν πρότερον ἡμερῶν τῆς συλλήψεως, d. h. ehegestern vor seinem Todestage. Dasselbe gilt von Ignat. ad Rom. c. 10, Martyr. Ignat. c. 7. Hiernach kann der 6te Tag vor dem Pascha schlechterdings nur der bedeutungsvolle 10te Nisan sein. Hiermit hat sich auch *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 277) neuestens einverstanden erklärt.

bei allen drei Synoptikern mit der Maria des Lukas 10, 39 zu der eigenthümlichen Angabe, dass die Salbung nicht, wie bei Matthäus und Markus, im Hause des aussätzigen Simon, sondern vielmehr bei einem Gastmahl des auferweckten Lazarus in Bethanien geschah, bei welchem Martha ganz die geschäftige Aufwärterin Luk. 10, 38 f., Maria die stille Verehrerin Jesu darstellt. So klingt auch wieder die lukanische Salbung (Luk. 7, 38. 44) in diese johanneische Erzählung hinein, wenn Joh. 12, 3 die Salbung der Füsse Jesu und die Trocknung derselben mit den Haaren mitgetheilt wird. Sonst finden wir noch den eigenthümlichen Ausdruck des Markus 14, 3 *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς* bei Johannes 12, 3 (*λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου*), ferner die 300 Denare des Markus 14, 5 als Werth der Salbe (Joh. 12, 5) wieder. Und ist es also hauptsächlich die Zusammenfassung und Vereinigung von vereinzelten Eigenthümlichkeiten aller Synoptiker, was die johanneische Erzählung von den parallelen des Matthäus und Markus unterscheidet, so kommt im Grunde nur noch die besondre Eigenthümlichkeit hinzu, dass der Tadel der Salbung hier nicht allen Jüngern, sondern nur dem zukünftigen Verräther Judas beigelegt, und aus seiner unlautern, unehrlichen Verwaltung des Schatzkastens erklärt wird [1]). Wir haben also auch hier die eigenthümliche Erscheinung, dass unser Evangelist verschiedene Züge aller drei Synoptiker zusammenfasst, die schon wegen ihrer Eigenthümlichkeit nothwendig auf eine schriftstellerische Abhängigkeit führen [2]). — Ehe der Evangelist nun den bei den Synoptikern schon früher erzählten feierlichen Einzug in Jerusalem folgen lässt, muss er Vs. 9—11 einen eigenthümlichen Uebergang bilden, nämlich das Hinausziehen vieler Juden nach Bethanien, um Jesum und den auferweckten Lazarus zu sehen. Die entgegenkommenden Volksmassen geben ferner dem Einzug Jesu in Jerusalem (Vs. 12—19, vgl. Matth. 21, 1—11, Mark. 11, 1—10, Luk. 19, 29—44) eine besondre Feierlichkeit. Am nächsten Tage (Dienstag am 11. Nisan) kommt das Volk, da es den Anzug Jesu gehört hat, mit Palmzweigen und mit Hosiannaruf dem Könige von Israel entgegen. Auch findet Jesus ein Eselfüllen, auf welches er sich setzt, zur Erfüllung der Weissagung Zach. 9, 9, was die Jünger erst nach der Verherrlichung Jesu erkannten. Auch diese entgegenkommende Volksgunst hat ihren Ursprung in der Auferweckung des Lazarus und bestärkt den Hass der Pharisäer [3]).

---

1) Ueber γλωσσόκομον vgl. ausser *Lücke* Comm. II, S. 500 d. 3. Aufl. noch Josephus Ant. VI, 1, 2. Das Wesen des Judas erscheint bei Johannes von Anfang an als satanisch, vgl. 6, 71.

2) Besonders wichtig ist das Zusammentreffen mit Markus, da der Ausdruck πιστικός sehr selten ist (auch Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 4, p. 710, Celsus bei Origenes I, 39 redet von λόγοι πιστικοί, d. h. ad persuadendum comparati, Origenes c. Cels. I, 62 von einer δύναμις πιστική) und mit Lukas, je inniger die gemeinsamen Züge mit der Eigenthümlichkeit desselben zusammenhängen. Ueber πιστικός, d. h. glaubwürdig, vgl. auch Orig. c. Cels. II, 28.

3) Selbst *Lücke* (Comm. II, S. 512) wird hier durch die kurze Berührung des Reitens auf dem Eselsfüllen zu dem Geständniss genöthigt, Joh. scheine bei den Lesern schon eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. In der That steht ihm in der Hauptsache Lukas

Rede Jesu vor den Hellenen 12, 20—36. Es ist kaum etwas so bezeichnend für unser Evangelium, als dass es nach dem feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem anstatt alles dessen, was die Synoptiker nun mittheilen, der Tempelreinigung (vgl. Joh. 2, 14 f.) und der Streitreden mit den Häuptern der Juden, der Rede über Pharisäer und Schriftgelehrten, eine eigenthümliche Rede vor Hellenen mittheilt, welche wir nach 7, 35. 19, 20 als wirkliche Hellenen, aber zugleich auch als Proselyten des Thors zu denken haben. Das Verhältniss Jesu zu den Häuptern der Juden und zu dem bestehenden Judenthum ist ja bereits so völlig entschieden, dass eine fernere Verwickelung mit ihnen kaum noch möglich ist, und es war schon 10, 16 auf die einstige Anerkennung Jesu ausserhalb des Judenthums hingewiesen worden, so dass in der Nähe des Todes Jesu die Erscheinung von Heiden völlig vorbereitet ist, welche uns hier noch die Aussicht auf die empfänglichere Heidenwelt eröffnen [1]). Sie erhalten durch Philippus und Andreas Zutritt zu Jesu, und mit Hinblick auf sie spricht Jesus das Bewusstsein seiner durch den Tod vermittelten Verherrlichung feierlich aus. Das Samenkorn muss im Schooss der Erde vergehen, um Frucht zu bringen. Wer sein Leben liebt, der wird es verlieren; wer sein Leben in dieser Welt hasst, der wird es für das ewige Leben bewahren (Vs. 25 vgl. Matth. 10, 39. 16, 25, Mark. 8, 35, Luk. 9, 24. 17, 33). Wie das von Jesu gilt, so gilt es auch von seinen Dienern und Nachfolgern. Muss also das irdische Leben zu Grunde gehen, damit das wahre Leben erreicht werde, so darf im Angesicht des Todes auch die Seele Jesu erschüttert sein, und in ihr die Bitte sich regen, dass der Vater sie aus dieser Stunde erretten möge, während das höhere Selbstbewusstsein Jesu die Nothwendigkeit des bevorstehenden Leidens erkennt und den Vater um Verherrlichung seines Namens bittet [2]). Eine Stimme vom Himmel bestätigt die sowohl geschehene als auch bevorstehende Verherrlichung. Glaubt das Volk einen Donner oder einen Engel zu vernehmen, so ist diese himmlische Stimme auch nur um des Volkes willen erschallt. Schon jetzt ist das Weltgericht eingetreten, der Teufel als Weltherrscher soll hinausgestossen werden, und der am Kreuz erhöhte Menschensohn wird Alle nach sich ziehen. Sprechen die Juden ihren Anstoss an einem gekreuzigten Messias aus (Vs. 34), so werden sie erinnert, dass sie das Licht, an welches sie glauben sollen, nur noch kurze Zeit bei sich haben.

---

am nächsten, welcher auch schon den Anstoss einiger Pharisäer an der Gunstbezeugung des Volks mittheilt. Es ist für Johannes bezeichnend, dass Jesus erst, nachdem ihn das Volk als König von Israel begrüsst hat, das Eselfüllen zu besteigen scheint, welches nach der prophetischen Schriftstelle den König von Israel kund geben sollte, während es bei den Synoptikern gerade umgekehrt ist. Das Volk giebt hier den Anlass, dass Jesus als König von Jerusalem erscheint.

1) Vgl. *Baur* Krit. Unters. S. 197 f.

2) Vs. 27. 28. Hier spielt offenbar der synoptische Seelenkampf Jesu hinein. Schon der synoptische Christus bittet ja den Vater, wo möglich den Leidenskelch vorüber gehen zu lassen, ordnet sich aber seinem Willen unter, vgl. Matth. 26, 39. 42, Mark. 14, 36, Luk. 22, 42. Aber der johanneische Christus bedarf der Stärkung durch einen Engel (vgl. Luk. 22, 43) nicht.

Schlussbetrachtung 12, 37—50. Fast nirgends lässt der Evangelist seine Subjectivität so deutlich hervortreten, als in der Betrachtung, mit welcher er Vs. 37—43 die Darstellung des öffentlichen Auftretens Jesu beschliesst. Abschliessend blickt er auf den Verlauf der ganzen Wirksamkeit Jesu zurück. So grosse Wunder hat Jesus vor den Juden vollbracht, ohne bei ihnen Glauben zu finden. In diesem Erfolge ging die Weissagung des Jesajas 6, 9 f. in Erfüllung, welcher auch schon die Nothwendigkeit des Unglaubens der Juden vorhergesagt hat. Die Juden konnten desshalb nicht glauben, weil ihre Augen geblendet und ihre Herzen verstockt wurden, damit sie nicht durch Jesum geheilt wurden [1]). In diesem Ausspruch hatte schon Jesajas die Herrlichkeit Christi vor Augen. War also der Unglaube der Juden im Ganzen die Folge einer höhern Verdunkelung und Verstockung ihres Sinnes, so ward hier auch der Glaube, der sich selbst unter den Obern regte, durch die Furcht vor Ausschliessung aus der Synagoge durch die Pharisäer, also durch Menschenfurcht unterdrückt. Ohne alle äussere Veranlassung lässt der Evangelist nun auch Jesum, der sich nach Vs. 36 verborgen und zurückgezogen hat, noch einmal reden. Der Glaube an ihn ist in der That ein Glaube an den Vater, der ihn gesandt hat. Er ist als Licht in die Welt gekommen, um die Gläubigen über die Finsterniss zu erheben, er ist nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu erretten. Wer ihn verwirft, wird nicht erst durch einen zukünftigen Richterspruch gerichtet, sondern das Wort, welches Jesus schon geredet hat, wird ihn am jüngsten Tage richten; denn es ist nur das Wort des Vaters, dessen Gebot ewiges Leben ist [2]).

B. Die Verrherrlichung Jesu durch Tod und Auferstehung Cap. 13—21.

Die Geschichte des Abschieds, Todes, Auferstehens Jesu ist bei

---

1) Die freie Anführung des Jesajas lautet Vs. 39. 40 διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Die Unmöglichkeit des Glaubens der Juden wird jetzt auch von Auslegern, wie *Brückner*, *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 264), *Meyer* in gewissem Sinne anerkannt. Sie liegt in einer höhern Verstockung und Verblendung, welche schon Matth. 13, 14. 15 nach dem Ausspruch des Jesajas hervorhebt. Nur steht die Anführung des Matthäus dem ursprünglichen Sinne bei Jesajas noch näher, wie denn auch von keinem bestimmten Urheber der Verblendung, sondern nur von einem ἐπαχύνθη, ἐκάμμυσαν die Rede ist. Warum wendet unser Evangelist die Verstockung activ (τετύφλωκεν, πεπώρωκεν) im Gegensatz zu der Heilung Christi (ἰάσομαι)? Kann man nun noch, wie gewöhnlich geschieht, Gott oder Christus als Urheber der Verstockung denken? Ist bei dieser Wendung nicht vielmehr an den Teufel, oder den Gott dieses Weltalters zu denken, welcher schon nach Paulus 2 Kor. 4, 4 die Gedanken der Ungläubigen verstockt hat?

2) Haben *de Wette* und *Baur* in dieser Rede das freie Verfahren des Evangelisten erkannt, welcher eine nie gesprochene Rede Jesu frei gebildet hat, so sind die neuern Ausleger bemüht, eine andre Ansicht zu begründen. Allein auch *Brückner* und *Meyer* kommen im Grunde auf dasselbe Ergebniss, indem sie eine freie Zusammenfassung des Inhalts der Reden Jesu annehmen.

Johannes so reichlich und ausführlich behandelt worden, dass sie geradezu nach dem Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu den zweiten Haupttheil des Evangelium ausmacht. Der Grund dieser besondern Bedeutung der Leidensgeschichte liegt zunächst in der höhern Bedeutung, welche der Tod als die eigentliche Verherrlichung Jesu für den Evangelisten hat (vgl. 3, 14 f. 8, 28. 12, 23. 28), sodann in dem Erfolge der öffentlichen Wirksamkeit, welcher im Ganzen und Grossen der Unglaube des jüdischen Volks ist. Auch die zuletzt eingeführten Hellenen hatten ja nur die entferntere Aussicht in die ausserjüdische Zukunft des Christenthums eröffnet (vgl. 10, 16). Giebt es also gleichwohl einen bleibenden Erfolg des Auftretens Jesu, eine durch ihn begründete Gemeinde, an welche sich die weitere Verbreitung des Christenthums in der Menschheit anschliessen kann, so ist es nur der Jüngerkreis, dessen Grundlage die Anerkennung der Messiaswürde Jesu war. Dem Jüngerkreise sind daher die letzten Augenblicke des Lebens Jesu gewidmet, und durch die Mittheilungen Jesu über das innere Wesen des Christenthums und über die zukünftigen Schicksale der christlichen Gemeinde wird die Darstellung dieser letzten Augenblicke des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern zu einem so inhaltsreichen Abschnitt, dass sie als ein besondrer Haupttheil dieses Evangelium anzusehen ist. Gerade hier tritt die innere Eigenthümlichkeit des Evangelisten, seine Auffassung des Christenthums recht deutlich hervor. Und sucht er auf der einen Seite die versöhnende Opferbedeutung des Todes Christi, dessen typisches Vorbild das jüdische Paschaopfer war, merklich hervorzuheben, so ist der andre Hauptzug seiner Darstellung die Läuterung und Belehrung des Jüngerkreises [1]). Beide Züge kommen schon in dem sogenannten hochpriesterlichen Gebet Cap. 17 zu einer gewissen abschliessenden Vereinigung, in welchem sich Jesus ebensowohl zum Opfertode heiligt, wie er seine Jünger der Obhut des Vaters empfiehlt. Hierdurch sind die Gesichtspuncte festgestellt, unter welche das Leiden und Auferstehen Christi Cap. 18—21 gestellt wird, da uns hier zuerst die Opferbedeutung des Kreuzestodes, dann (zumal wenn Cap. 21 ächt sein sollte) die Zukunft des Jüngerkreises noch einmal vorgeführt wird.

1. Der letzte Abend Jesu Cap. 13—17.

Hat Jesus nach den Synoptikern an dem Abend vor seiner Kreuzigung das jüdische Paschamahl mit seinen Jüngern gefeiert und zu dem christlichen Abendmahl geheiligt, so erzählt auch unser Evangelist ein bedeutungsvolles Abschiedsmahl, welches Jesus an dem letzten Abend mit seinen Jüngern hielt. Allein schon darin zeigt sich der wesentliche Unterschied der johanneischen Darstellung, dass es nach ihr eben nicht das jüdische Paschamahl ist, welches Jesus feiert, dass er vielmehr schon an dem vorhergehenden Abend (vom 13ten zum 14ten Nisan) sein Abschiedsmahl hält, bei welchem von der Einsetzung des christlichen Abendmahls gar nicht die Rede ist [2]). Um so mehr

1) Vgl. *Baur* Krit. Untersuch. S. 201 f.

2) Vgl. 13, 1. 2 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα — εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, καὶ δείπνου γενομένου. Hiermit kann schon nach der Analogie

verfolgt die johanneische Darstellung trotz aller Berührungen mit den Synoptikern einen eigenthümlichen Gang.

Die Fusswaschung und die Bezeichnung des Verräthers 13, 1—30. Losgetrennt von der jüdischen Paschamahlzeit wird das Abschiedsmahl Jesu zu einem einfachen Liebesmahl, dem Urbilde der christlichen Agape [1]). An diesem Mahle nimmt noch Judas Ischariot Theil, in dessen Herz der Teufel schon den Gedanken des Verraths, nur noch nicht den Entschluss, wie Matth. 26, 14 f., Mark. 14, 10 f., Luk. 22, 3 f., geworfen hat. Jesus erhebt sich mit klarem Bewusstsein der ihm vom Vater verliehenen Macht über Alles, seiner Herkunft und Rückkehr zu Gott, um die Füsse seiner Jünger zu waschen und mit einem Leintuch zu trocknen. Diese Herablassung zu niederm Knechtesdienst ist das Vorspiel des Erlösungstodes (vgl. Matth. 20, 28, Mark. 10, 45). Erregt die Handlung daher anfangs bei Petrus Anstoss, so ist sie doch schlechterdings nothwendig, wenn Petrus an Jesu Antheil haben will (Vs. 8). Tritt die Fusswaschung der Jünger in dieser Hinsicht fast an die Seite der gleichfalls zum Eintritt in das Himmelreich nothwendigen Wassertaufe (3, 5), so wird sie derselben doch entschieden nachgestellt. Als Petrus nun auch Hände und Haupt gewaschen haben will, erklärt Jesus das für unnöthig, weil der Gebadete keiner Waschung mehr bedarf, sondern ganz rein ist, und die Jünger sind rein mit Ausnahme des Verräthers, welchen Jesus andeutet (Vs. 10. 11). Steht die Fusswaschung in einem solchen Verhältniss zu der christlichen Taufe, dass sie in keinem Falle eine Wiederholung derselben ist, so ist sie doch die feierliche Handlung, welche

---

von 12, 1 nur der Eröffnungsabend des 14. Nisan gemeint sein. Aehnlich sagt Irenäus adv. haer. V, 23, 2: venit ad passionem *pridie ante sabbatum*, quae est sexta conditionis dies, und Justin Apol. I, c. 67 τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν. Es ist unmöglich, Joh. 13, 1 auf den Eröffnungsabend des 15. Nisan (d. h. zwischen dem 14. und 15. Nisan) zu beziehen, weil die ἑορτὴ τοῦ πάσχα nach dem jüdischen Grundsatz: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem (vgl. *Reland* Antiqq. sacrae Hebr. p. 220) schon mit Sonnenaufgang des 14ten, nach der gewöhnlichen jüdischen Tagesabtheilung wenigstens mit dem ersten Sinken der Sonne am 14. Nisan begann. Man opferte das Pascha in der Zeit zwischen den Abenden des 14. Nisan, d. h. zwischen 3 und 5 Uhr Nachmittags, oder von der 9ten bis zur 11ten Tagesstunde, vgl. Josephus bell. jud. VI, 9, 3. In dieser nicht scharf bestimmten Grenze zwischen dem 14ten und dem 15ten Nisan begann das Fest, so dass die Zeit des jüdischen Paschamahls schlechterdings nicht πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα fallen kann. Auch die gewöhnliche Sabbatfeier begann ja in gewisser Hinsicht schon mit der 9ten Stunde (3 Uhr Nachmittags) des Freitags, wesshalb Augustus den Juden das Recht gab, von dieser Stunde an keine Bürgschaften leisten zu dürfen, vgl. Josephus Ant. XVI, 6, 2. Auch nach der letzten Mahlzeit Jesu ist die ἑορτή noch bevorstehend (Joh. 13, 29), selbst bei dem Verhör Jesu vor Pilatus ist das φαγεῖν τὸ πάσχα noch zukünftig (Joh. 18, 28). Der Kreuzigungstag ist der Rüsttag des Festes, der 14. Nisan (Joh. 19, 14. 31). Namentlich nach *Bleek*'s gründlicher Erörterung (Beiträge z. Evangelienkritik S. 107 f.) sind denn auch die verzweifelten Versuche immer seltener geworden, bei den Synoptikern und bei Johannes einen und denselben Monatstag der Kreuzigung herauszubringen. Unter den neuesten Auslegern hat nur noch *Luthardt* diesen Versuch gewagt.

1) Joh. 13, 1 ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Vgl. darüber *Weitzel* christl. Passafeier S. 318, mein Ev. Joh. S. 314.

in gewissem Sinne an die Stelle der synoptischen Einsetzung des Abendmahls tritt [1]). Darauf weist auch die Erklärung Jesu über die Bedeutung dieser Handlung hin. Wenn der Herr und Meister die Füsse seiner Jünger gewaschen hat, so hat er ihnen ein Vorbild hinterlassen, dasselbe unter einander zu thun. Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr, der Apostel nicht grösser als der, welcher ihn gesandt hat (Vs. 16, vgl. 15, 20, Matth. 10, 24, Luk. 6, 40). Selig also die Jünger, wenn sie sich in gleicher Weise Liebesdienste erweisen (Vs. 17). Hiermit geht die Rede zur Bezeichnung des Verräthers über. Jesus weiss, dass in dem Kreise der auserwählten Jünger das Schriftwort Ps. 41, 10 in Erfüllung gehen, dass einer von seinen Tischgenossen die Ferse gegen ihn erheben wird. Das sagt er jetzt vorher, damit, wenn es geschehen, die Beziehung des Ausspruchs auf ihn (ὅτι ἐγώ εἰμι) Glauben finde. Wie gross ist der Gegensatz einer solchen Erscheinung gegen die Bestimmung und Würde des Apostelkreises! In diesem nicht sehr klaren Zusammenhang schliesst sich Vs. 20 der synoptische Ausspruch Matth. 10, 40 an, dass die Aufnahme der Apostel die Aufnahme Christi selbst, wie diese die Aufnahme Gottes selbst ist [2]). Nur mit der heftigsten Geistesbewegung kann Jesus daher Vs. 21 betheuern, dass einer von seinen Aposteln ihn verrathen wird [3]). Ist schon dieser Ausspruch wesentlich mit Matth. 26, 21 f., Mark. 14, 18 f. übereinstimmend, so liegt auch im Folgenden noch die synoptische Darstellung (vgl. auch Luk. 22, 21 f.) zum Grunde. Nur lässt unser Evangelist die Frage des Petrus, wer der Verräther sei, durch den Lieblingsjünger, der am Busen Jesu lag, zu Jesu gelangen, und diesen den Verräther dadurch bezeichnen, dass

---

1) Die wichtige Stelle Vs. 6—11 wird noch immer meistens sehr oberflächlich aufgefasst, da man gewöhnlich von der höhern, religiösen Bedeutung des Bades Vs. 10 und der durch dasselbe schon vermittelten religiösen Reinheit keine Ahnung hat, und das Gespräch des Petrus mit Jesu nur nach seinem buchstäblich-äusserlichen Sinne auffasst. Auch nach *Meyer* sagt Jesus nur: „Das Waschen von Haupt und Händen ist nicht nöthig, du hast dich ja vor Tische gebadet, bist also rein am ganzen Körper und brauchst die vom Wege wieder beschmutzten Füsse zu waschen.“ Gleichwohl soll das Folgende: „auch ihr seid rein, aber nicht alle“ schon eine höhere, ethische Bedeutung haben (vgl. 15, 3). Muss man aber hier an eine solche Reinheit denken, wie der ignatian. Brief ad Trall. c. 7 von den Gliedern der rechtgläubigen, bischöflichen Kirche sagt: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, so muss auch vorher von einer solchen Reinheit und von einem Bade mit religiöser, reinigender Bedeutung, d. h. von der Taufe, die Rede gewesen sein (vgl. Tertullian de bapt. c. 12). So gefasst tritt die Stelle der ebionitischen, auch an den Namen des Petrus geknüpften Wiederholung der Taufe entgegen und heiligt den Liebesdienst der Fusswaschung (vgl. 1 Tim. 5, 10) zu einer ächt christlichen Pflicht, vgl. mein Ev. Joh. S. 310 f. Die Apostel sind in jedem Falle, mögen sie die Johannistaufe erhalten haben oder nicht, so gut wie getauft.

2) Nur in dieser Fassung passt der Ausspruch in den von den Erklärern vergebens gesuchten Zusammenhang. In voller Rathlosigkeit bringt z. B. *Meyer* für die Verbindungslosigkeit die Bewegtheit und Ergriffenheit Jesu in Anschlag.

3) Das ἐταράχθη τῷ πνεύματι kann, da es einen prophetischen Ausspruch einleitet, nur eine Erschütterung Jesu durch das göttliche πνεῦμα bedeuten, keineswegs eine Erschütterung seines πνεῦμα selbst (vgl. 11, 33. 12, 27).

er dem Judas einen Bissen eintaucht und darreicht. Erst nach dieser Darreichung zieht der Satan völlig in Judas Ischariot ein, der teuflische Gedanke reift zum Entschluss [1]), und Jesus kann ihn nun auffordern, die That bald zu vollbringen. Nach dem Empfang des Bissens geht der Verräther bei Nacht hinweg. In dieser Weise geht unser Evangelist über die Synoptiker hinaus, indem er den Entschluss des Verraths und die Entfernung des Verräthers aus dem Jüngerkreise so merklich als möglich hervorhebt. Nehmen wir dazu noch das vorhergehende Mahl mit der Fusswaschung, so bildet in dieser doppelten Hinsicht Lukas den vermittelnden Uebergang von den Synoptikern zu Johannes. Hat schon Lukas 22, 15 f. von der jüdischen Paschamahlzeit das christliche Abschiedsmahl unterschieden und Jesum gerade hier im Gegensatz gegen den Rangstreit der Jünger 22, 27 sagen lassen *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn unser Evangelist das Abschiedsmahl Jesu schon einen Tag vor das jüdische Paschamahl verlegt und Jesum auch durch eine äussere Handlung als den Diener seiner Jünger auftreten lässt.

Abschiedsreden Jesu 13, 30—16, 33. Nach dem Weggang des Verräthers hat Jesus den vertrauten Kreis seiner ächten Jünger um sich, und es beginnen nun die eigentlichen Abschiedsreden. Geht Jesus der Stunde des Abschieds mit dem Bewusstsein entgegen, dass sie in der That der Gipfel seiner Verherrlichung ist (13, 31. 32), so weiss er auch, dass durch diese Trennung keineswegs jede Gemeinschaft mit den Seinigen aufhört, wie es nach seinen frühern Aussagen (7, 33 f. 8, 21) mit den Juden der Fall ist. Vielmehr wird die Gemeinschaft Jesu mit den Seinigen durch das neue Gebot vermittelt, welches er ihnen hinterlässt, dass sie einander lieben sollen, wie er sie geliebt hat [2]). Die Liebe soll das Kennzeichen seiner Jünger sein (13, 33—35). Wie fern aber die Jünger noch immer dieser höhern Auffassung des Abschieds Jesu stehen, sieht man aus ihren Fragen und Einreden. Petrus kann noch fragen, wohin er denn gehen wolle. Als Jesus antwortet, Petrus werde ihm jetzt noch nicht, wohl aber später (durch den Märtyrertod) dahin nachfolgen, und als dieser schon jetzt sein Leben für den Meister lassen will, wird ihm vorhergesagt, dass er vor dem Hahnenschrei dreimal seinen Meister verleugnen wird, 13, 36—38 [3]). Ist also ein Jünger, wie Petrus, auch innerlich noch nicht reif, um Jesu nachzufolgen, so gilt allen Jüngern die Ermahnung, nicht zu zagen, sondern an Gott und an Christus zu glauben,

---

1) Unter den Synoptikern, welche den Entschluss zum Verrath dem letzten Mahle schon vorhergehen lassen, sagt schon Lukas 22, 3 εἰσῆλθε δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν, wie Joh. 13, 27 καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.

2) Das Gebot der Liebe erscheint hier nicht, wie bei den Synoptikern (Matth. 22, 34 f., Mark. 12, 28 f., Luk. 10, 25 f.), als das höchste und wesentlichste Gebot des *Alten* Test., sondern als ein ganz neues, durch das Vorbild Christi eingeführtes und geheiligtes Gebot, vgl. *Köstlin*'s joh. Lehrbegr. S. 176, mein Ev. Joh. S. 283 f.

3) Bei Matth. 26, 33 f., Mark. 14, 29 f. erfolgt der Ausspruch erst nach dem Aufbruch zum Oelberg. Nur Luk. 22, 31 f. theilt ihn schon früher mit, steht also auch hier dem Ev. Johannis am nächsten.

welcher jetzt hinweggeht, um den Seinigen Wohnungen in dem Hause seines Vaters zu bereiten, um dieselben bei seiner künftigen Wiederkunft dahin zu sich zu nehmen [1]). Sie kennen ja das Ziel und den Weg seines Abscheidens (14, 1—4). Doch selbst das weiss Thomas noch nicht, und Jesus muss ihm noch ausdrücklich erklären, dass er selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, der einzige Zugang zum Vater. Hätten die Jünger ihn schon erkannt, so würden sie auch seinen Vater erkannt haben, und von nun an haben sie diese Erkenntniss erreicht (14, 5—7). Aber auch diese Voraussetzung scheint die Bitte des Philippus zu widerlegen, Jesus möge ihnen den Vater zeigen. Ungeachtet des langen Verkehrs mit Jesu hat Philippus also noch immer nicht begriffen, dass man in dem Sohne den Vater sieht, dass der Sohn wegen seiner unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem Vater die einzige sichtbare Erscheinung desselben ist. An diese innige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater sollte man schon wegen der wunderbaren Werke glauben, die der Vater in dem Sohn vollbracht hat (14, 8—11). Ist die Gemeinschaft mit dem Vater in dieser Weise durch den Sohn dargestellt, so geht sie auch mit dem Abschied Christi von den Seinigen nicht verloren. Sie bleibt vielmehr in den Gläubigen, welche noch grössere Werke, als ihr Meister, vollbringen und die Erfüllung jeder im Namen Christi geschehenen Bitte erreichen werden (14, 12—14). Vermittelt Jesus also auch nach seinem Abschied immer noch in dieser Weise das Verhältniss seiner Gläubigen zu dem Vater, so vermittelt er ihnen, wenn sie ihn lieben und seine Gebote halten, auch noch die Sendung eines andern Helfers und Fürsprechers, eines andern *παράκλητος*, der in Ewigkeit bei ihnen bleiben wird [2]). Dieser Helfer ist der Geist der Wahrheit, welchen die Welt weder sieht noch erkennt, wohl aber die Gläubigen, weil sie ihn bleibend in sich haben (14, 15—17). Aber nicht bloss auf diese mittelbare Weise besteht die Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen fort. Er kommt selbst in kurzer Zeit zu den Seinigen wieder, nicht zu der Welt, sondern nur zu ihnen, damit sie sein durch den Tod nicht vernichtetes Leben schauen und die Lebensgemeinschaft erkennen, welche nicht bloss zwischen ihm und dem Vater, sondern auch zwischen ihm und den Gläubigen fortbesteht [3]). Wer ihn liebt, wird auch von dem Vater geliebt werden, und der Sohn wird ihm seine Liebe dadurch beweisen, dass er sich ihm zeigt (14, 18—21). Ist es für Judas Jakobi (vgl. Luk. 6, 16) befremdend, dass Jesus sich

---

1) Es ist hier, was ich in meinem joh. Lehrbegr. S. 316 noch unentschieden liess, gewiss von der Wiederkunft Christi zur allgemeinen Auferstehung die Rede, vgl. *de Wette* zu Joh. 14, 3, auch *Luthardt* und *Meyer*.

2) Ueber die Bedeutung dieses Worts vgl. mein Ev. Joh. S. 108 f. Schon die Apostelgesch. 9, 31 kennt eine παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, aber 1 Joh. 2, 1 ist noch Christus der einzige Paraklet oder Fürsprecher der Gläubigen bei dem Vater.

3) Es sind hier offenbar die Erscheinungen des Auferstandenen gemeint, vgl. *de Wette* z. d. St. Dieselben reichen vollkommen aus, ohne dass man das Pfingstwunder und die Parusie hinzuzunehmen brauchte. Freilich dürfen wir uns die Christophanien nicht als mit der Himmelfahrt Christi aufhörend vorstellen, vgl. mein Ev. Joh. S. 306 f.

nicht der Welt, sondern nur seinen Jüngern zeigen will, so legt Jesus ferner den Zusammenhang dar, in welchem solche Erscheinungen mit der innern Liebesgemeinschaft zwischen den Gläubigen und dem Vater und Sohn stehen, welche auf geistige Weise in den sie Liebenden Wohnung nehmen werden (14, 22—24). Solchen Trost, welcher nur die weitere Ausführung von Matth. 28, 20 ist, kann der johanneische Christus den Seinigen hinterlassen, und indem er sie hinsichtlich aller weitern Belehrungen und Erinnerungen auf den künftigen Paraklet, den heiligen Geist, verweist, hinterlässt er ihnen seinen überweltlichen, himmlischen Frieden. Anstatt zu zittern und zu zagen sollten sie sich freuen, dass er zu dem Vater geht, welcher grösser als er ist [1]). Nachdem Jesus alles dieses seinen Jüngern eröffnet hat, kann er dem Teufel, dessen Werk der Kreuzestod ist, ruhig entgegengehen, um durch Erfüllung des Gebots seine Liebe zu dem Vater der ganzen Welt zu beweisen. Daher schon hier die Worte ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, mit welchen der synoptische Christus Matth. 26, 46, Mark. 14, 42 seinem Verräther entgegengeht (14, 25—31).

Diese offenbar nur bei den Synoptikern passenden Worte bezeichnen jedoch keineswegs den wirklichen Aufbruch, sondern nur einen Ruhepunct in den Abschiedsreden. Dieselben gehen Cap. 15, nachdem die persönliche Beruhigung der Jünger im Vorhergehenden vollendet ist, immer mehr in eine Darstellung des zukünftigen christlichen Gemeindelebens über. Auch nach dem Abschied Christi besteht die lebendigste Gemeinschaft zwischen ihm und den Seinigen fort. Er ist ja der Weinstock, wie der Vater der Gärtner ist, welcher jeden keine Frucht bringenden Zweig abschneidet und die fruchttragenden reinigt, damit sie noch mehr Frucht bringen. Sind die Jünger schon rein wegen des Worts, welches Jesus zu ihnen geredet hat [2]), so mögen sie in ihm bleiben, wie er in ihnen, da sie nur in dieser Gemeinschaft Frucht bringen können. Wer nicht in ihm bleibt, wird hinausgeworfen und muss verdorren; wer in ihm bleibt, wird für jedes Gebet Erhörung finden und den Vater verherrlichen. Die fortdauernde Gemeinschaft der Liebe wird dadurch vermittelt, dass der Sohn die Gebote des Vaters, die Gläubigen die Gebote des Sohns vollbringen (15, 1—10). Diese Rede hat den Zweck, die Freude Jesu an den Jüngern und die Freude der Jünger selbst zu erfüllen. Sein Gebot ist, dass sie sich unter einander lieben, wie er seine Liebe zu ihnen durch Aufopferung seines Lebens bewiesen hat. Thun die Jünger aber, was Jesus geboten hat, so sind sie gleichwohl nicht Knechte, sondern Freunde, weil der Knecht nicht weiss, was der Herr thut, während Jesus ihnen Alles, was er vom Vater gehört hat, mitgetheilt hat [3]). Er hat sie dazu auserwählt, damit sie Frucht tragen, für jedes Gebet in seinem Namen bei dem Vater Erhörung finden, sich unter

1) Vgl. mein Ev. Joh. S. 97 f.

2) Dieser Ausdruck Vs. 3 ist doch wohl als Rückbeziehung auf 13, 10 zu fassen. Die Jünger sind schon rein wegen dieser Erklärung Jesu, obwohl sich diese Reinheit erst weiter entwickeln muss, vgl. 15, 7.

3) Das Christenthum ist also desshalb die Religion der Freiheit, weil es

einander lieben (15, 11—17). Aber, wie dem Meister, so steht auch den Jüngern der Hass der Welt bevor, da sie gleichfalls nicht aus dieser Welt sind, nach ihrem geistigen Wesen einen höhern Ursprung haben. So wird sich an ihnen der frühere Ausspruch erfüllen, dass der Knecht nicht grösser als sein Herr ist (13, 16). Sie werden also verfolgt werden um des Namens Christi willen, weil die Welt den nicht kennt, der ihn gesandt hat. Fehlt der Welt also die Erkenntniss des höchsten Gottes, so ist ihr Hass gleichwohl eine Schuld, weil sie die Belehrungen und unvergleichlichen Wunderthaten Christi erfahren hat, und in demselben geht die Weissagung Ps. 35, 19 (69, 5) in Erfüllung. Aber gegen diesen Hass der Welt wird der künftige Paraklet, der Geist der Wahrheit, der vom Vater kommt, in und mit den Jüngern für Jesum zeugen (15, 18—26). — Schon jetzt müssen die Jünger darauf gefasst gemacht werden, dass sie aus der Synagoge ausgestossen, von denjenigen gemordet werden, welche weder den Vater noch den Sohn erkannt haben, und durch solchen Mord Gott einen Dienst zu thun glauben (16, 1—4). Jesus theilt das seinen Jüngern erst jetzt mit, da er zu seinem Vater geht, und die Jünger sollten sich hierüber freuen, anstatt sich zu betrüben. Nur wenn Jesus zurückkehrt, kann der Paraklet zu ihnen gesandt werden (16, 5—7). Ist diese Sendung des Paraklet im Gegensatz zu dem Hasse der Welt eine Segnung der Jünger, so hat derselbe auch eine doppelte Bestimmung. Auf der einen Seite soll er die dem Christenthum feindliche Welt überführen, in Betreff der Sünde, d. h. ihres Unglaubens, in Betreff der Gerechtigkeit, nämlich Christi, der aus der sichtbaren Welt zu seinem Vater geht, und in Betreff des Gerichts, welches über den Herrscher dieser Welt schon ergangen ist (16, 8—11). Nach dieser Seite hin wird also der Paraklet der Welt überhaupt die Sünde ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit Christi und das Gericht über den Teufel darlegen [1]). Auf der andern Seite soll aber der Paraklet auch den immer mehr gereiften Jüngern Vieles mittheilen, was sie jetzt noch nicht tragen können. Als der Geist der Wahrheit soll er sie in alle Wahrheit führen. Er redet ja nicht aus eigenem Antrieb (ἀφ' ἑαυτοῦ), sondern was er gehört hat, und verkündigt das Zukünftige. Jesum wird er verherrlichen, weil seine Verkündigungen nur aus dem unendlichen Inhalt der Offenbarung Christi geschöpft sind, welchem Alles, was der Vater hat, gleichfalls gehört

die Erkenntniss der Wahrheit (8, 32), des göttlichen Thuns (15, 14. 15) in sich schliesst. Der innere Grund dieser Freiheit ist die Erkenntniss.

1) Die Thätigkeit des Paraklet nach der Seite der Welt hin ist also eine elenchthische, und in dieser Hinsicht muss seine Aeusserung als die christliche Prophetie gedacht werden, welche schon Paulus 1 Kor. 14, 24 f. als eine elenchthische schildert. Der Ungläubige oder Idiot erhält nach Paulus einen solchen Eindruck von der christlichen Prophetie, dass er ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀναχρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ χρυπτὰ τῆς χαρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσχυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν. Wird also schon nach Paulus der Ungläubige durch den prophetischen Geist des Christenthums überführt, so kommt bei dem johanneischen Paraklet nur noch die Erweiterung über die menschlich-subjective Sphäre, die Darlegung der Gerechtigkeit Christi und des über den Teufel ergangenen Gerichts hinzu.

(Vs. 14. 15 ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν). In Hinsicht auf die Gläubigen ist also das Geschäft des Paraklet die immer weitere Entwickelung der christlichen Erkenntniss (16, 12—15). Nach allen diesen Eröffnungen sind die Jünger doch noch nicht so weit geführt worden, dass sie die Worte Jesu: „um ein Kleines sehet ihr mich nicht mehr, und wieder um ein Kleines werdet ihr mich sehen" als eine Andeutung der Auferstehung begreifen können. Ihrer Frage zuvorkommend weist Jesus auf die Zukunft hin, welche die Trauer der Jünger in Freude verkehren wird, wie sich der Schmerz der Gebärenden in Freude über das Geborene verwandelt. So wird es geschehen, wenn die Jünger ihren auferstandenen Meister wieder sehen werden (16, 16—22). Dieses Wiedersehen wird zugleich der Tag ihrer geistigen Reife sein (sofern es mit der Mittheilung des heiligen Geistes verbunden ist, vgl. 20, 22). Dann werden sie nicht mehr, wie bisher, Fragen an ihn richten, was immer noch ein Zeichen ihrer geistigen Schwäche und Unselbständigkeit ist. Ihre Reife und Selbständigkeit wird sich dann darin zeigen, dass sie im Namen Christi unmittelbar zu dem Vater beten und Erhörung finden. Dann wird also die selbständige Entwickelung der christlichen Gemeinde ihren Anfang nehmen. Redet Jesus jetzt immer noch in bildlich verhüllter Weise (ἐν παροιμίαις), so wird er dann ohne alle Hülle von dem Vater, der seine Jünger liebt, zu ihnen reden. Denn zu dem Vater, von welchem er ausgegangen ist, kehrt er jetzt zurück (16, 23—28). Erst in dieser Erklärung sehen die Jünger eine unverhüllte Rede; nun wissen sie, dass Jesus Alles weiss, und glauben, dass er von Gott ausgegangen ist (16, 29. 30). Müssen sie freilich noch erinnert werden, dass sie sich bald zerstreuen und ihren Meister allein lassen werden (vgl. Matth. 26, 31. 56), mit welchem nur sein göttlicher Vater in Gemeinschaft bleibt, so sind sie doch hinreichend auf den Frieden hingewiesen, welchen sie in Christo, auf die Bedrückung, welche sie in der Welt haben werden, und sie können getrost sein, weil Jesus die Welt besiegt hat (16, 31—33).

Diese inhaltsreichen Abschiedsreden haben unleugbar schon bei den Synoptikern ihr Vorbild. Schon in den ältern Evangelien wurden die Jünger ja vorbereitet auf das Leiden und Auferstehen ihres Meisters, und namentlich eröffneten hier die eschatologischen Reden (Matth. 24. 25) die Aussicht in die weitern Schicksale des Christenthums. Nimmt man dann noch die Reden Christi an dem Abend vor seiner Gefangennehmung hinzu, so findet man die synoptische Vorhersagung der Zerstreuung aller Jünger und der Verleugnung des Petrus (Matth. 26, 31 f., Mark. 14, 26 f., Luk. 22, 31 f.) bei Johannes (14, 36 f. 16, 32) wieder. Ebenso werden die äussern Verfolgungen des Christenthums, von welchen die Synoptiker so eingehend redeten, hier als der Hass der Welt gegen die Bekenner Christi ausgeführt, Joh. 15, 18 f. 16, 1 f. Und zwar erscheint der hassende κόσμος hier vorwiegend in einem jüdischen Gepräge. Es findet ja auf ihn der Ausspruch ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν über den grundlosen Hass Anwendung (15, 25), es wird die Ausstossung der Jünger aus der Synagoge, ihre Ermordung aus unverständigem Eifer für Gott 16, 2 angedeutet. Die An-

feindung gegen das Christenthum geht also hauptsächlich von dem Judenthum aus, auf welches auch die Nicht-Erkenntniss des höchsten Gottes (15, 21. 16, 23, vgl. 4, 22. 7, 28. 8, 19. 54. 55) vollkommen passt. Sind aber die synoptischen Reden Christi sonst meist eschatologische Andeutungen über die erschütternden Begebenheiten vor der baldigen Wiederkunft Christi, so fällt dieser eschatologische Hintergrund bei Johannes schon fast ganz hinweg. An die Stelle der aller Welt sichtbaren Wiederkunft des Menschensohns auf den Wolken des Himmels tritt besonders die der Welt verborgene Erscheinung des Auferstandenen für seine Jünger (Joh. 14, 18 f. 16, 16 f.), während die Wiederkunft zu der Auferstehung der Gläubigen nur 14, 3 f. im Vorübergehen angedeutet wird. Und jene Wiederkehr des Auferstandenen zu seinen Jüngern hat gerade desshalb so hohe Bedeutung als die Vollendung ihrer Erkenntniss und geistigen Reife (14, 20. 16, 23 f. 26 f.), weil sie mit der Mittheilung des heiligen Geistes verbunden ist, des Paraklet, der von dieser Zeit an die unmittelbare Leitung der Gemeinde übernimmt, das ewige Princip des christlichen Gemeindelebens wird (14, 16). Dieses Walten des Geistes in der christlichen Gemeinde ist der Hauptinhalt der johanneischen Reden, welcher bei den Synoptikern nur in dem Geiste, der die Verantwortung der Christen führen wird (Mark. 13, 11, Luk. 21, 15), eine Anknüpfung findet. Ist der Opfertod des Sohns die Verherrlichung des Vaters, so ist die durch ihn vermittelte Sendung des Paraklet die eigentliche Verherrlichung des Sohnes. Sie ist ja auch nach den Lehren und Wundern Christi (14, 10 f.) das Hauptzeugniss seiner Göttlichkeit, seiner Einheit mit dem Vater (14, 20. 16, 14 f.), seiner Gerechtigkeit, seines Sieges über die Welt und ihren Herrscher (15, 26. 16, 8 f.). Und wie der Paraklet die Belehrungen Christi fortsetzt und weiter entwickelt (14, 26. 16, 12 f.), so wird die durch ihn geleitete Gemeinde auch grössere Werke, als ihr Stifter, vollbringen (14, 12). Sie wird durch ihn zu voller Freiheit und Selbständigkeit erhoben, so dass ihr im Namen Christi geschehendes Gebet bei dem Vater Erhörung findet (14, 13 f. 15, 7. 15 f. 16, 23 f.). In dieser Aussicht auf das christliche Gemeindeleben schliesst sich die Ueberweltlichkeit des Christenthums, welche bei den Juden keinen Glauben fand, völlig ab. Dieser Geist ist ja, abgesehen von seiner elenchthischen Thätigkeit (16, 8 f.), für die Welt weder fasslich noch erkennbar (14, 17), er gehört nur denjenigen an, welche nach ihrem innern Wesen schon an sich überweltlich sind (15, 19). So wird durch ihn auch die Gottheit Christi für die Gemeinde zu zweifelloser Gewissheit erhoben, und erst im Zusammenhang aller dieser Eröffnungen wird der anfangs nur jüdische Messiasglaube der Jünger (vgl. noch 14, 7) zu dem Glauben an die göttliche Herkunft Christi gesteigert (16, 30). Diese Wahrheit, welche den Hass und die Verfolgung des jüdischen Monotheismus erregte, findet jetzt im Kreise der Jünger Anerkennung. Um so mehr ist die christliche Gemeinde, wie wir aus dem gleich folgenden feierlichen Gebet Jesu sehen, die wahre Verherrlichung des Vaters und des Sohns.

Das hochpriesterliche Gebet C. 17. Nach allem Vorhergehenden

kann Jesus nur mit dem Bewusstsein seiner Verherrlichung dem Tode entgegengehen. Es ist nun die Stunde gekommen, dass der Vater den Sohn verherrliche, damit andrerseits auch der Sohn den Vater verherrliche. So gegenseitig ist die Verherrlichung, dass die eine Seite überhaupt nicht ohne die andre gedacht werden kann. Sie geschieht ja von Seiten des Sohns dadurch, dass er die ihm vom Vater übertragene Macht über alles Fleisch ausführt und verwirklicht, nämlich Allem, was der Vater ihm gegeben hat (vgl. 6, 37 f.), das ewige Leben mittheilt [1]). Das ewige Leben besteht eben darin, dass man den allein wahren Gott und Jesum, den er gesandt, als Christus erkennt, also in der unzertrennlich verbundenen Erkenntniss des Vaters und des Sohnes [2]). So ist die nun abgeschlossene irdische Wirksamkeit Jesu die Verherrlichung des Vaters, dessen Anerkennung in der Menschheit ihr Hauptzweck war. Ihre wesentliche Ergänzung ist daher nun die Verherrlichung des Sohns von Seiten des Vaters, nämlich zunächst die Wiederaufnahme in seine vorweltliche Herrlichkeit (Vs. 1 bis 5). Besteht die durch Jesum gewirkte Verherrlichung des Vaters eben in der Stiftung der Gemeinde seiner Bekenner (vgl. 4, 23. 24), so muss Jesus nun diese durch den Jüngerkreis gegründete Gemeinde dem Vater anbefehlen. Sie besteht ja aus den ihm von Gott gegebenen Menschen, welchen er den Namen des Vaters geoffenbart hat, welche dem wahren Gott von Anfang an angehörten und denselben jetzt durch seinen Gesandten erkannt haben. Der johanneische Christus bittet nur für sie, in welchen er verherrlicht ist, nicht für die ungläubige Welt, er betet nur für die Jünger, welche er bei seiner Rückkehr aus der Welt in der Welt zurücklässt. Der Vater möge sie in seinem Namen bewahren, damit die Einheit des Vaters und des Sohnes sich auch in der Einheit der Gemeindeglieder darstelle. Ist nur einer von ihnen, der Sohn des Verderbens, verloren gegangen, damit die Schrift erfüllt werde (vgl. 13, 18), so sind die Uebrigen schon an sich ebenso wenig aus der Welt, als es Jesus ist (Vs. 16), und eben desshalb sind sie vor dem Hass der Welt und vor dem Teufel zu bewahren. Wie Jesus von dem Vater ausgesandt ist, so sendet er seine Jünger jetzt aus in die Welt und weiht sich für sie zum Opfertode, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien (Vs. 6 — 19). Sind die Jünger nur die Gesandten Christi in der Welt, so betet Jesus auch für diejenigen, welche durch sie zum Glauben kommen sollen, dass sie Alle Eins seien, die Einheit des Vaters und Sohns in der Gemeinde darstellen, und so die göttliche Sendung Christi der Welt beglaubigen mögen. Auf diese Gemeinde trägt Jesus seine eigene Herrlichkeit über, sie soll einst seine vorweltliche Herrlichkeit schauen.

1) Hat der Sohn nach Vs. 2 auch an sich die Obergewalt über alles Fleisch, die ganze Menschheit erhalten, so hat er doch innerhalb der Menschheit ein besondres Eigenthum, die geistigen, überweltlichen Naturen, welche ihm der Vater gegeben hat. Nur bei ihnen ist die Herrschaft Christi eine beseligende, nur auf sie erstreckt sich im eigentlichen Sinne seine ἐξουσία.

2) Durch diese Fassung von Χριστόν als Prädicat, die wir wenigstens dahingestellt sein lassen, entgeht *Meyer* der von *Lücke* und *de Wette* anerkannten Verletzung des geschichtlichen Dekorum, dem Nom. propr. Ἰησοῦς Χριστός im Munde Jesu selbst.

Sie ist ja, wie Jesus noch am Schluss nachdrücklich hervorhebt, die Gemeinde der höchsten, durch den Sohn vermittelten Gotteserkenntniss (Vs. 20—26). — Der synoptische Christus (Matth. 26, 36 f., Mark. 14, 32 f., Luk. 22, 40 f.) geht mit einem herzzerreissenden Seelenkampf dem Tode entgegen, der johanneische mit dem erhebenden Bewusstsein seiner Verherrlichung. Und je weniger die Verherrlichung des Sohns von der des Vaters getrennt werden kann, welche eben seine Anerkennung in der Menschheit ist (Vs. 4. 6 f. 25. 26), desto weniger darf auch jene nur in die Rückkehr zu einer vor- und überweltlichen Herrlichkeit (Vs. 5. 24) gesetzt werden. Sie hängt vielmehr, sofern sie etwas Neues ist, gleichfalls wesentlich mit der Stiftung der christlichen Gemeinde zusammen (Vs. 10), mit der Anerkennung Jesu als des gottgesandten Sohns (Vs. 3. 21. 25). Und wie die Einheit des Vaters mit dem Sohn auch eine Einheit der Herrlichkeit ist, so setzt sich diese geistige Einheit auch in der christlichen Gemeinde fort (Vs. 11. 21. 22. 26). Das geistige Band zwischen Vater, Sohn und Gemeinde ist die Wahrheit und ihre Erkenntniss (Vs. 17. 19), aber auch die reine, überweltliche Geistigkeit des Wesens, welche die Gläubigen innerlich von dem ungläubigen, der höchsten Gotteserkenntniss ermangelnden *κόσμος* unterscheidet (Vs. 9. 14. 16. 25). In diesem Gegensatz einer überweltlichen und einer weltlichen Menschheit, welche ausserhalb der christlichen Gemeinde steht und nur durch abschliessende Vollendung derselben zur Anerkennung der göttlichen Sendung Christi gebracht werden kann (Vs. 21), zeigt sich wieder deutlich genug der unserm Evangelisten eigenthümliche metaphysische Dualismus [1].

2. Die Kreuzigung Jesu Cap. 18. 19.

Die Gefangennehmung Jesu 18, 1—27 folgt sogleich, weil der synoptische Seelenkampf hier keinen Platz finden konnte. Jesus geht mit seinen Jüngern über den Bach Kidron [2]) nach einem Garten, und da Judas den gewohnten Gang Jesu kannte, so führt er dahin die bewaffnete Schaar, welche hier nicht bloss, wie bei den Synoptikern, eine rein jüdische ist, sondern auch aus der römischen Besatzung be-

---

1) Dieser Dualismus wird hier ebenso wenig als 1, 7 durch die ἐξουσία πάσης σαρκός Vs. 2, durch das ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας Vs. 21 ausgeschlossen. Dem κόσμος, für welchen Jesus nicht einmal bittet (Vs. 9), wird die Anerkennung Christi nur durch die grosse ἔλεγξις der bestehenden christlichen Gemeinde endlich *abgezwungen* (vgl. 16, 8 f.). Die Macht Christi ist in dieser Hinsicht eine richtende (vgl. 3, 18). Hat die Welt den wahren Gott eben noch nicht erkannt, so ist, wie *Baur* Krit. Untersuch. S. 203 f. mit Recht behauptet, der christlichen Gemeinde ein neues Gottesbewusstsein mitgetheilt worden.

2) Die bezeugteste, von *de Wette* und *Tischendorf* angenommene Lesart τῶν Κέδρων (statt τοῦ Κεδρών) würde mit völliger Verkennung des Namens Kidron (der dunkle, trübe) einen „Cedernbach" einführen, wie wenn das Wort griechischen Ursprungs wäre. Dann könnte der Evangelist schwerlich ein geborener Palästinenser gewesen sein. Da sich nun aber der χείμαρρος τῶν κέδρων schon bei den LXX (2 Sam. 15, 23) findet, so hat man um so weniger Grund, im Interesse der Authentie unsers Evangelium diese wohlbezeugte LA. hier zu vermeiden. Vgl. oben S. 51 über Matth. 1, 21. 2, 23.

steht. Wie diese Schaar mit Fackeln und Lichtern Jesum aufsucht, so bietet sich ihr der johanneische Christus freiwillig dar [1]). Er ist der gegen ihn ausgesandten menschlichen Macht so überlegen, dass dieselbe, offenbar in wunderbarer Weise, zurückweicht und zu Boden fällt. Zum zweiten Mal bietet Jesus sich freiwillig an, indem er die Freilassung seiner Jünger fordert, worin der Evangelist die Erfüllung des Ausspruchs 17, 12 sieht. Als nun aber Simon Petrus gleichwohl das Schwert zieht und dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das rechte Ohr (vgl. Luk. 22, 50) abhaut, missbilligt Jesus ausdrücklich diese Handlung (wie Matth. 26, 52—54). Mit dem freiwilligen Entschluss, den Leidenskelch zu trinken, wird er also gefesselt abgeführt, aber nicht sogleich, wie bei den Synoptikern, zu Kaiphas, sondern vielmehr zuerst zu seinem Schwiegervater Hannas (vgl. Luk. 3, 1) gebracht. Von den Jüngern folgt Jesu dahin nicht bloss Petrus, wie bei den Synoptikern, sondern auch der ungenannte Lieblingsjünger Johannes, welcher als dem Hohenpriester bekannt in den Hof seines Hauses Zutritt hat und auch die Einlassung des Petrus vermittelt. Es ist daher das Haus des Hannas, nicht des Kaiphas, wie bei den Synoptikern, wo die dreimalige Verleugnung des Petrus vor sich geht, und die erste erfolgt schon gleich anfangs, als die Thürhüterin den Petrus fragt, ob nicht auch er zu den Jüngern Jesu gehöre, und dieser es leugnet. Während Petrus sich nun mit den Dienern an einem Kohlenfeuer wärmt, fragt der Hochpriester Jesum über seine Jünger und seine Lehre. Der johanneische Christus kann zur Antwort ganz einfach auf seine öffentliche Lehrthätigkeit in der Synagoge und im Tempel und auf die Juden verweisen, welche stets seine Zuhörer gewesen waren. Es handelt sich hier also nicht mehr, wie bei den Synoptikern vor Kaiphas, um die Aussage der falschen Zeugen (vgl. Joh. 2, 19) und um die bei Johannes schon so vielfach verhandelte Messiaswürde, sondern ganz im Allgemeinen um den Anhang und die Lehre Jesu. Eben desshalb erfahren wir hier auch statt der Backenstreiche, welche Jesus bei Matth. 26, 67, Mark. 14, 65 nach dem Bekenntniss seiner Messiaswürde erhält, einen einzigen Backenstreich, den ihm ein Knecht des Hannas für eine solche Antwort auf die Frage des Hochpriesters giebt. Darauf sendet ihn Hannas in Fesseln zu Kaiphas, und Petrus verleugnet Jesum jetzt zum zweiten und dritten Mal, obwohl man sich seines Schwertschlags erinnert. — Der Unterschied der johanneischen Darstellung von den synoptischen wurzelt auch hier in der innern Eigenthümlichkeit unsers Evangelium. Ein solches Verhör, wie das synoptische vor Kaiphas, dessen Spitze die Erklärung der Messiaswürde ist, passte desshalb nicht, weil diese Frage schon so oft vor den Juden verhandelt worden war, auch weil Kaiphas die Hinrichtung Jesu schon früher beschlossen hatte (Vs. 14 vgl. 11, 50).

1) An den Kuss, mit welchem Judas bei den Synoptikern (Matth. 26, 28 f., Mark. 14, 44 f., Luk. 22, 47 f.) Jesum bezeichnet, ist bei Joh. gar nicht zu denken, weil dann die Freiwilligkeit, mit welcher Jesus sich darbietet, unerklärlich wäre. Ausleger, wie *Luthardt* (joh. Ev. II, S. 379 f.) und *Meyer*, wissen freilich auch hier beide Darstellungen zu vereinigen, indem der Eine den Judaskuss erst später, der Andre gleich zu Anfang setzt.

Nur hieraus ist es erklärlich, dass der Evangelist über das von den ältern Evangelisten schon festgestellte Verhör vor Kaiphas, obwohl es der Frage des Pilatus Vs. 33: „Bist du der König der Juden?" zum Grunde liegt, möglichst stillschweigend hinweggeht, und da er gleichwohl nicht umhin kann, ein gewisses jüdisches Verhör zu berichten, die Frage des frühern Hochpriesters Hannas mittheilt. Lassen Matthäus 26, 69 f. und Markus 14, 66 f. die Verleugnungen des Petrus dem Verhör erst nachfolgen, während sie demselben bei Lukas 22, 56 f. vorangehen, so steht unser Evangelium zwischen diesen beiden Berichten in der Mitte, indem es die erste Verleugnung der Verhandlung vor Hannas vorhergehen, die zweite und dritte ihr nachfolgen lässt [1]).

Die Verhandlung vor Pilatus 18, 28 — 19, 16 lässt ganz besonders die eigenthümlich johanneische Auffassung der Kreuzigung Jesu als einer jüdischen Veranstaltung hervortreten. In der Frühe des nächsten Tages, an welchem das jüdische Paschamahl bevorstand, wird Jesus von Kaiphas in das Prätorium des Pilatus geführt. Das vierte Evangelium geht in der Art, wie es die Kreuzigung Jesu als Schuld der Juden darstellt, selbst über Lukas hinaus. Je eifriger die Juden den Tod Jesu betreiben, desto mehr sucht der heidnische Statthalter seine Freilassung durchzusetzen [2]). Diese Absicht verräth er schon, als er zuerst hinaustritt, um die draussen stehenden Juden nach ihrer Anklage gegen Jesum zu fragen. Da dieselben Jesum schon desshalb als Uebelthäter anerkannt wissen wollen, weil sie ihn dem Statthalter übergeben haben, so will Pilatus die Sache als eine rein jüdische Gesetzesfrage auf sie zurückschieben. Aber die Juden weisen den Vorschlag des Statthalters ab, weil sie den Tod Jesu wollen, den sie unter der römischen Herrschaft nicht selbst ausführen durften (18, 29 — 32). Pilatus verhört nun Jesum in dem Prätorium, indem er ihm dieselbe Frage, wie bei den Synoptikern (Matth. 27, 11, Mark. 15, 2, Luk. 23, 3), vorlegt, ob er der König der Juden sei. Lässt nun unter den Synoptikern nur Lukas 23, 3 diese Frage durch eine Bejahung Jesu beantwortet werden, während Jesus bei Matthäus und Markus gar nichts antwortet, so schweigt der johanneische Christus zwar nicht, aber er giebt auch keine bejahende Antwort. Er deutet zunächst an, dass Pilatus diese Frage nur von den jüdischen Anklägern entlehnt hat, und erklärt dann feierlich die reine Ueberweltlichkeit seines Reichs (18, 36), worin offenbar eine Ablehnung des jüdischen Königthums liegt. Wohl aber erklärt sich auch der johanneische Christus für einen König, aber in rein geistiger Weise, so dass sein Reich die Wahrheit ist (18, 37). Mit der bezeichnenden Frage: „was ist

---

1) Lukas bezeichnet auch darin den Uebergang zu Johannes, dass er Jesum gleich anfangs 22, 54 in das Haus des (ungenannten) Hohenpriesters geführt werden, aber erst später bei Tagesanbruch von dem Synedrium verhört werden lässt (22, 66 f.). Wie nahe lag es daher, ihn vor die beiden, schon Luk. 3, 1 zusammengestellten Hochpriester Hannas und Kaiphas gebracht werden zu lassen! Schon Matthäus 27, 1 und Markus 15, 1 trennen das Verhör vor Kaiphas von dem Beschlusse des Synedrium bei Tagesanbruch.

2) Vgl. besonders *Baur* a. a. O. S. 208 f.

Wahrheit?" kehrt der römische Staatsmann zurück, um den Juden zu erklären, dass er keine Schuld an Jesu finde (18, 38), wie er es schon bei Lukas 23, 4. 22 thut. Von der Unschuld Jesu überzeugt, bietet er den Juden in Folge der Gewohnheit, am Pascha einen Gefangenen freizugeben, die Freilassung Jesu geradezu an (nicht zur Wahl neben der Freigebung des Barabbas, wie Matth. 27, 17, Mark. 15, 9), aber sie fordern die Freilassung des Räubers Barabbas (18, 33—40). Nachdem also auch der zweite Versuch des Pilatus fehlgeschlagen ist, lässt er endlich Jesum geisseln, und seine Soldaten verhöhnen mit der Dornenkrone, dem Purpurgewand, auch mit Backenstreichen den König der Juden (19, 1—3, vgl. Matth. 27, 26 f., Mark. 15, 15 f.). Es kann nur als ein dritter und letzter Versuch der Befreiung Jesu angesehen werden, dass Pilatus Jesum in dieser Tracht hinausführt, um seine Unschuld zu erklären und Mitleiden zu erregen, dass er ferner auch die Kreuzigung von sich ablehnen und den Juden überlassen will. Aber die Juden bestehen darauf, dass Jesus, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt hat, die im Gesetz verhängte Strafe erleide. Bestürzt durch diese Erwähnung einer göttlichen Abstammung, fragt der Statthalter Jesum in dem Prätorium noch einmal, woher er stamme, und Jesus giebt keine andre Antwort, als dass die Schuld des Pilatus, welchem seine Gewalt von oben verliehen ist, in Vergleichung mit dem, der ihm Jesum überantwortet hat, die geringere ist. Will Pilatus nun um so eifriger die Freilassung Jesu bewirken, so muss er doch dem Geschrei der Juden nachgeben, dass diese Freilassung eine Anfeindung der Herrschaft des römischen Kaisers sei. So fällt er mit innerm Widerstreben in der sechsten Tagesstunde das Urtheil [1]) und übergiebt Jesum zur Kreuzigung seinen Feinden (19, 1—16).

Kreuzigung und Begräbniss Jesu 19, 17—42. Den Juden übergeben, wird Jesus auf Golgatha in der Mitte von zwei Andern gekreuzigt. Unser Evangelist lässt die Juden sogar an dem an das Kreuz gehefteten Titel eines Judenkönigs Anstoss nehmen [2]); ferner deutet er die Stelle Ps. 22, 19 *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου αὐτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον* noch genauer, als die Synoptiker, aus, indem er die Kleider Jesu von den Soldaten in vier Theile getheilt, aber den ungenähten *χιτών* verloost werden lässt. Sodann ist ihm der Zug eigenthümlich, dass ausser befreundeten Weibern, nämlich der Mutter Jesu und ihrer Schwester, der Maria des Klopas und der Maria Magdalene, auch der Lieblingsjünger in der Nähe des Kreuzes stand, welchem der verscheidende Jesus seine Mutter anbefehlen

1) Nach 19, 14 verzogen sich also die Verhandlungen vor Pilatus bis zur Mitte des Tages, während Jesus nach Mark. 15, 25 schon in der dritten Tagesstunde an das Kreuz geschlagen wird. Die sechste Tagesstunde war die allerspäteste Zeit, weil nach der ursprünglichsten Ueberlieferung die Verdunkelung während der Kreuzigung Jesu von der sechsten bis zur neunten Tagesstunde dauerte, vgl. Matth. 27, 45, Mark. 15, 33, Luk. 23, 44.

2) Joh. 19, 20 lässt mit Luk. 23, 38 den jüdischen Königstitel in griechischer, römischer und hebräischer Schrift an das Kreuz geschlagen sein, während Matth. 27, 37, Mark. 15, 26 nur einfach diese Aufschrift des Kreuzes berichten.

kann [1]). Damit Alles in Erfüllung gehe, erklärt Jesus nach Ps. 69, 22 sein Dürsten und wird mit Essig getränkt, während er bei Matth. 27, 34 f., Mark. 15, 23 f. den ihm dargebotenen betäubenden Trank nicht annimmt. Nach dieser Tränkung verscheidet Jesus mit dem Ausruf: „Es ist vollbracht" (Vs. 30). Ganz eigenthümlich erzählt nun der Evangelist, dass die Juden wegen des anbrechenden grossen Sabbats des Paschafestes von Pilatus die Erlaubniss erbaten, die Schenkel der Gekreuzigten zu zerbrechen und ihre Leichname hinwegzunehmen. Nur bei Jesu unterliessen sie diese Beinbrechung, weil sie sahen, dass er schon todt war. Aber ein Soldat sticht mit der Lanze in seine Seite, und sogleich fliesst Blut und Wasser heraus. Für diese Erzählung beruft sich der Evangelist feierlich auf das Zeugniss des Augenzeugen, welcher nur der Lieblingsjünger Johannes sein kann. Denn die Unterlassung der Beinbrechung geschah, damit das Schriftwort über das Paschalamm, dessen Beine nicht zerbrochen werden durften (2 Mos. 12, 46), in Erfüllung gehe, wie der Lanzenstich die Erfüllung des Schriftworts Zach. 12, 10: „Sie werden schauen auf den, welchen sie durchbohrt haben" sein sollte [2]). Räthselhaft bleibt nur, wesshalb gerade Wasser und Blut aus der Seite Jesu fliessen mussten. Erwägt man, dass der Tod Jesu hier genau in dieselbe Zeit verlegt wird, als das jüdische Paschaopfer begann, dass er überhaupt als das wahre, vollkommene Paschaopfer dargestellt wird, so möchte es die wahrscheinlichste Erklärung sein, dass die beiden christlichen Sakramente in dieser Weise angedeutet werden sollten. Wasser und Blut sind ja sehr nahe liegende Bezeichnungen der Taufe und des Abendmahls, und ist Jesus nach der johanneischen Darstellung das wahre Paschaopfer, dessen Anerkennung in der Heidenwelt durch den Lanzenstich des römischen Soldaten in Aussicht gestellt wird, so lag es nicht fern, auch die Art anzudeuten, wie der Segen dieses Opfers in der christlichen Kirche für den Glauben vermittelt wird [3]). Das Be-

1) Die Vorstufe für Johannes ist auch hier die Angabe des Lukas 23, 49, dass alle Bekannten Jesu von fern zuschauten.

2) Dass die erstere Schriftstelle sich auf das Paschalamm bezieht, sollte schon wegen der ganzen Anlage dieser Darstellung nicht geleugnet werden, zumal da Ps. 34, 21 φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται, woran *Brückner* erinnert, von der joh. Anführung ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ zu wesentlich abweicht. In der zweiten Schriftstelle Zach. 12, 10 ist das דָּקָרוּ des Urtextes genauer ausgedrückt, als bei den LXX (κατωρχήσαντο). Aber auch Justin (Apol. I, c. 52, Dial. c. Tr. c. 14. 32. 64. 118), der Brief des Barnabas c. 7 und schon die joh. Apokalypse 1, 7 setzen das ἐκκεντεῖν voraus, vgl. Theol. Jahrb. 1850, S. 415. Eigenthümlich ist die Folgerung *Luthardt*'s (a. a. O. II, S. 430) aus dieser Stelle: der Evangelist kenne wohl eine künftige Bekehrung Israels, und diese einzige Beobachtung reiche hin, um die gesammte Ansicht *Baur*'s und seiner Schule zu widerlegen. Sollte es denn nicht gerade recht antijudaistisch sein, dass vorwiegend die Heidenwelt, weil der stechende Soldat offenbar ein Heide ist, auf den sehen wird, den sie durchstochen hat? Warum soll man bei Joh. die Juden als Subject von ὄψονται denken? Die Absicht, reine Heiden zum christlichen Glauben zu führen, wird ja Vs. 35 deutlich ausgesprochen.

3) Die Erklärung *Baur*'s a. a. O. S. 216 f., nach welcher Wasser und Blut das durch den Tod Jesu vermittelte Hervortreten des heil. Geistes (vgl. 7, 38) bedeuten sollen, hat sich freilich fast gar keine Anerkennung verschafft, geht

gräbniss Jesu bietet in Vergleichung mit den Synoptikern das Eigenthümliche dar, dass zu dem bekannten Joseph von Arimathia, welcher sich den Leichnam Jesu erbittet, noch der johanneische Nikodemus hinzukommt, um in jüdischer Weise die Einbalsamirung des Leichnams zu besorgen [1]). Die Haupteigenthümlichkeit dieses ganzen Abschnitts besteht offenbar darin, dass Jesus einerseits als Opfer des jüdischen Hasses, andrerseits nach Zeit und Art seines Todes als das wahre, erlösende Paschaopfer dargestellt wird.

3. Die Auferstehung Jesu Cap. 20. 21.

In dem johanneischen Bericht über die Auferstehung treten Maria Magdalena, der Lieblingsjünger und Petrus vor allen Andern in den Vordergrund. Jene allein (ohne die andern Weiber der Synoptiker) kommt noch in der Morgendämmerung des nächsten Sonntags zu dem Grabe und findet den Stein von dem Grabe hinweggenommen (vgl. Mark. 16, 4, Luk. 24, 2). Nur mit dieser Nachricht kehrt sie zu Petrus und dem Lieblingsjünger Johannes zurück. Diese beiden Jünger (nicht Petrus allein, Luk. 24, 12) laufen zu dem Grabe, Johannes kommt zuerst an und sieht die Binden daliegen, dann geht Petrus in das Grab hinein und sieht auch das Schweisstuch besonders zusammengewickelt liegen. Auch Johannes tritt nun in das Grab und wird durch eigene Ansicht gläubig; denn die Jünger wussten noch nicht, dass Jesus nach der Schrift auferstehen musste (vgl. 2, 22). Die Jünger kommen wieder zu sich selbst, Maria steht weinend draussen und sieht, als sie sich in das Grab hinein neigt, an der Stelle des Hauptes und der Füsse zwei Engel sitzen (welche nach Luk. 24, 4 schon früher die Weiber angeredet hatten). Dieselben fragen, warum sie weint, und als sie sich umwendet, erblickt sie Jesum, den sie für den Gärtner hält, und von welchem sie meint, er werde den Leichnam Jesu hinweggetragen haben. Erst nachdem er sie als Maria angeredet hat, erkennt sie den Meister. Derselbe wehrt die Verehrung der Maria von sich ab, welche Matth. 28, 9 die Weiber nebst Berührung der Füsse, und Matth. 28, 17 die Apostel dem Auferstandenen erweisen. Jesus sagt zu ihr: „Berühre mich nicht; denn noch bin ich nicht zu meinem Vater hinaufgestiegen. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen, dass ich zu meinem und eurem Vater, zu meinem und eurem Gott gehe" (Joh. 20, 17). Der Auferstandene weist hier also aus dem Grunde

---

aber wenigstens von der richtigen Einsicht aus, dass wir hier einen typischen Zug vor uns haben. In der obigen Erklärung darf die Beziehung des Blutes, welches aus dem Leichnam Christi fliesst, auf den Wein des Abendmahls schon nach den Einsetzungsworten gewiss nicht befremden. Aber woher die Verbindung des Erlösungstodes mit der christlichen Wassertaufe? Undenkbar ist dieselbe nicht, schon wenn man Ignat. ad Ephes. c. 18 vergleicht ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ (vgl. meine Apostol. Väter S. 280). Der Erlösungstod ist die Bedingung des christlichen Sacraments überhaupt, welches hier in seiner zwiefachen Gestalt aus dem Leibe des Gekreuzigten bildlich ausfliesst. So im Wesentlichen auch *Weisse* evang. Gesch. II, S. 326 f., *Hase* Leben Jesu S. 214 d. 4. Aufl.

1) Die Bitte des Joseph von Arimathia, den Leichnam Christi abnehmen zu dürfen, setzt freilich voraus, dass die Juden mit der Beinbrechung auch die Abnahme des Leichnams vom Kreuz unterlassen hatten.

die verehrungsvolle Berührung seines Leibes ab, weil er noch nicht, wie er vor hat, zu seinem Vater hinaufgestiegen ist. Bis dahin steht er den Gläubigen als seinen Brüdern gleich, nämlich in demselben Verhältniss zu Gott, wie sie. Ist das anders möglich, als weil er noch nicht wieder der mit dem Logos geeinigte Mensch, weil er jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch ist? Nur in dieser Weise erklärt sich der Widerspruch gegen die Berührung, welche der Auferstandene bei Matthäus ohne Anstand zulässt [1]). Durch Maria erhalten die Jünger Kunde von der Erscheinung ihres auferstandenen Herrn, und in ihre abendliche Versammlung bei verschlossenen Thüren tritt Jesus selbst mit dem Friedensgruss. Nachdem er ihnen die Hände und die Seite gezeigt hat (vgl. Luk. 24, 39), sendet er sie, jetzt offenbar wieder mit dem göttlichen Logos geeinigt, als seine Gesandten aus. Er theilt ihnen ferner zu diesem Beruf durch Anhauchung den heiligen Geist mit, wie er es 14, 20. 16, 7. 22 f. in Aussicht gestellt hatte, und als Folge dieser Mittheilung des heiligen Geistes die höchste kirchliche Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten [2]). Nur Thomas war nicht zugegen und bleibt noch ungläubig an die Auferstehung, bis er die Nägelmale an den Händen gesehen und seinen Finger in die Seite Jesu gelegt haben werde. Jesus muss nach acht Tagen noch einmal bei verschlossenen Thüren kommen, um durch diese Merkmale den ungläubigen Thomas zum Glauben zu führen, welcher erst nachdem er sich durch den Augenschein überzeugt hat, verehrungsvoll ausruft: „mein Herr und mein Gott" [3])! Hat er nur geglaubt, weil er gesehen hat, so erklärt der Auferstandene diejenigen für selig, welche glauben ohne gesehen zu haben. So ist also von den Jüngern wenigstens Thomas erst durch wunderbare Erscheinungen von der Gottheit des Auferstandenen überzeugt worden. Auch für den Zweck des Evangelisten ist es, wie er Vs. 30. 31 sagt, nicht nöthig, noch viele andre Wunder mitzutheilen, welche Jesus vor seinen Jüngern that. Schon das Erzählte genügt, um die Leser zu dem beseligenden Glauben zu führen, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist [4]).

Scheint das Evangelium mit C. 20 einen völligen Abschluss erreicht zu haben, so führt uns doch C. 21 noch weiter, wenn wir seine

---

1) Von selbst widerlegen sich die textwidrigen Erklärungen der neuesten Ausleger, als habe Jesus der Maria die Berührung nicht schlechthin versagt und als sei er nicht eben in der Himmelfahrt begriffen gewesen. In dieser Hinsicht behält vielmehr *Baur* a. a. O. S. 221 f. ganz Recht.

2) Joh. 20, 22. 23. Die Apostel erhalten also die Schlüsselgewalt nicht als solche, nicht als eine persönliche Auszeichnung (Matth. 16, 19. 18, 18), sondern als Träger des heiligen Geistes.

3) Erkennt Thomas, wie man seine Worte verstehen muss, Jesum jetzt als seinen Herrn und Gott an, so sind wir hier offenbar weiter gekommen, als 20, 17, wo Jesus sich noch mit den Gläubigen in dasselbe Verhältniss zu dem gemeinsamen Vater und Gott stellt.

4) Die vielen andern Wunder, welche Jesus vor seinen Jüngern that, beziehen sich gar nicht auf die Erscheinungen des Auferstandenen, deren überhaupt nur drei berichtet werden (vgl. 21, 14), sondern auf seine frühern Wunder überhaupt, von welchen nur die für den Glauben bedeutenden in unserm Evangelium mitgetheilt sind, vgl. *de Wette* und *Meyer* z. d. St. Der Evangelist hat auch hier (wie 19, 35) die Bekehrung reiner Heiden zum christlichen Glauben im Auge.

meistens behauptete Unächtheit nicht von vorn herein als erwiesen ansehen müssen. Jesus zeigt sich seinen Jüngern auch noch an dem See von Tiberias, wo Petrus, Thomas, Nathanaël, die Söhne des Zebedäus und zwei andre Jünger versammelt sind. Nach einer Nacht, in welcher sie keine Fische gefangen haben, steht Jesus am Ufer und giebt den Aposteln, welche ihn noch nicht erkennen, eine Anweisung, durch welche sie einen reichen Fischzug thun. Der Lieblingsjünger sagt zu Petrus, jener Rathgeber sei der Herr, Petrus schwimmt dem Fahrzeug voraus, in welchem die Jünger mit ihrem Fange an das Ufer fahren. Am Lande finden sie ein Kohlenfeuer, Fisch und Brod. Dazu heisst Jesus das Netz an das Land ziehen, welches trotz der 153 grossen Fische, die es enthält, nicht zerreisst. Dann vertheilt Jesus die Speise zum Frühstück unter die Jünger. Es war die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern (Vs. 14). Nach dem Frühstück wird ein bedeutungsvolles Gespräch Jesu mit Petrus über sein künftiges Schicksal erzählt. Jesus fragt den Jünger, der ihn dreimal verleugnet hat, dreimal nachdrücklich, ob er ihn lieb habe, und da Petrus die Frage mit Berufung auf die Allwissenheit Jesu zweimal bejaht, gebietet er ihm zweimal, seine Schafe zu weiden und zu hüten [1]). Dazu fügt er zum dritten Mal, als Petrus durch die wiederholte Frage betrübt wird, die Weissagung über den Märtyrertod dieses Apostels hinzu. In seiner Jugend gürtete er sich selbst und wandelte, wohin er wollte. Im Alter wird er die Hände ausstrecken, und ein Andrer wird ihm führen, wohin er nicht gehen will. So bezeichnete er den Tod, durch welchen Petrus Gott verherrlichte, nämlich den Kreuzestod, wie die Ueberlieferung sagt [2]). In diesem Sinne ruft ihm Jesus noch einmal Vs. 20 zu: „Folge mir nach" (vgl. 13, 36). Als Petrus sich nun umwendet und den Lieblingsjünger Johannes folgen sieht, fragt er, was mit diesem geschehen werde. Die Antwort Jesu: „wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? du folge mir nach" wurde, wie wir hier erfahren, von den Christen so missverstanden, als solle dieser Jünger überhaupt nicht sterben. Mit dieser weitverbreiteten Sage, dass Johannes die Wiederkunft Christi noch erleben werde, mit dieser Sage, welche selbst nach dem Tode des Johannes noch festgehalten wurde, schliesst unser Evangelium ab, indem es dieselbe als Missverständniss eines Ausspruchs Christi darstellt. Dieser Jünger, sagen die Schlussworte Vs. 24. 25, ist der Gewährsmann des ganzen Evangelium, ja sein Verfasser, „und wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist". Der Inhalt dieses Evan-

1) Zumal da Jesus Vs. 15 zuerst fragt: „liebst du mich mehr als diese"? kann das Gespräch nur darauf Bezug haben, ob Petrus den Vorrang unter den Aposteln auch wirklich verdiene. Schon bei Lukas 22, 32 spricht Jesus bei der Vorhersagung der dreimaligen Verleugnung zu Petrus: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.

2) Vgl. Tertullian de praescr. haer. c. 36: Petrus passioni dominicae adaequatur; Scorp. c. Gnost. c. 15: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Auch das Ausstrecken der Hände bezieht sich unleugbar auf die Kreuzigung, welche die alten Christen auch in Jes. 65, 2 (ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου) von Jesu geweissagt fanden, vgl. den Brief des Barnabas c. 12, Justin Apol. I, c. 35, Dial. c. Tr. c. 97.

gelium wird noch ausdrücklich für einen kleinen Theil von den vielen Thaten Christi erklärt, deren schriftliche Aufzeichnungen in der Welt kaum Raum haben würden.

Es ist freilich klar, dass der Schluss Vs. 24. 24 nicht von dem Apostel Johannes herrühren kann, weil Niemand von sich selbst so reden kann, wie es hier geschieht (*καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*). Soll aber die apostolische Abfassung des Evangelium nicht von vorn herein als unerschütterliche Wahrheit feststehen, so ist es immer noch die Frage, ob wir aus jenem Grunde diese beiden Schlussverse, oder gar das ganze 21te Capitel dem Evangelisten absprechen dürfen. Man hat weder in den Gedanken noch in der Sprache irgend einen wesentlichen Unterschied von dem Vorhergehenden nachweisen können [1]). Hat man nun gleichwohl die Unächtheit dieses Capitels behauptet, so geschah es theils aus dem Grunde, weil man den Zusammenhang mit der Hauptidee des Ganzen hier nicht mehr durchführen zu können glaubte [2]), theils weil man nicht mit Unrecht eine Gefährdung der Aechtheit des ganzen Capitels von diesem Schlusskapitel befürchtete. Aber weder das Eine noch das Andre kann uns abhalten, die Zugehörigkeit dieses Capitels zu dem Ganzen des Evangelium zu behaupten. Es schliesst sich ja, wie Vs. 14 ausdrücklich gesagt wird, als die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern an das Vorhergehende an. Nun sind zwar mit den beiden vorhergehenden Erscheinungen diejenigen Zeichen Jesu vor seinen Jüngern abgeschlossen, welche nach der Ansicht des Evangelisten dazu hinreichen, um den Glauben an die Gottessohnschaft Christi zu befestigen. Aber die dritte Erscheinung hat ja einen ganz andern Zweck. Sie weist uns deutlich auf die weitere Aufgabe der apostolischen Wirksamkeit hin. Der wunderbare Fischzug, welchen Petrus und die übrigen Jünger auf den Rath Jesu ausführen, wird ebenso, wie Luk. 5, 1 f., eine Beziehung auf die apostolische Bekehrungsthätigkeit, auf die Menschenfischerei des Himmelreichs haben (vgl. Matth. 13, 47. 48), mag nun die Zahl der Fische eine besondre Bedeutung haben oder nicht [3]). In dieser durch die unmittelbare oder mittelbare Wirksamkeit der Apostel gestifteten Gemeinde behauptete nun aber Petrus und durch sein Ansehen die römische Kirche einen gewissen äussern Vorrang. Diesen kirchlichen Vorrang gesteht hier Jesus dem Petrus zu, aber nur mit dem leise angedeuteten Vorwurf seiner dreimaligen Verleugnung und mit Hinweisung auf seinen künftigen Märtyrertod. Muss Petrus durch diesen Tod seine alte Schuld gleichsam abbüssen, so bietet sich sehr natürlich die Vergleichung mit dem Schicksal dieses

---

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 235 f., *Weitzel* Theol. Stud. u. Krit. 1849, S. 625 f., *Brückner* in den Schlussbemerkungen zu diesem Capitel, *Luthardt* joh. Ev. I, S. 17 f. II, S. 458 f. *Meyer*, welcher nur Vs. 25 als apokryphischen Schluss preisgiebt.

2) So *Baur* und *Köstlin* Theol. Jahrb. 1851, S. 205 f. Der Erstere hielt sogar 20, 34. 35 schon für einen spätern Zusatz.

3) Nach dem Vorgang des Hieronymus ad Ezech. c. 47 nimmt *Köstlin* (Theol. Jahrb. 1851, S. 195) an, dass die Zahl 153 die Zahl *aller* Fischgattungen sei, die 153 Fische mithin die Bekehrten aus allen Ländern und Zungen, und das Netz die Kirche Petri bedeute, die *Alle* in sich vereinigt.

in unserm Evangelium so ausgezeichneten Lieblingsjüngers dar. In keinem Falle erlitt derselbe ja einen solchen Märtyrertod, wie Petrus, und bildete sich wegen seines hohen Alters sogar die Erwartung, dass der Seher der Offenbarung die so nahe geschaute Zukunft Christi noch erleben werde, so finden wir hier eine Aeusserung Jesu, welche die Entstehung dieser Sage erklären, aber dieselbe auch als ein Missverständniss des Wortes Jesu darstellen soll [1]). Warum soll unser Evangelium nicht schon ursprünglich mit dieser dritten Erscheinung des Auferstandenen geschlossen haben, welche uns die Aussicht in die apostolische Zeit, in die Schicksale zweier hervorragenden Apostel eröffnet, zugleich auch in die durch ihr Ansehen und Wirken bezeichneten Kirchen von Rom und Kleinasien? Warum soll unser Evangelist nicht den Apostel Johannes, dessen Gleichstellung mit Petrus er so nachdrücklich hervorhebt, noch als Gewährsmann und Verfasser dieses Evangelium bezeichnet haben? Freilich ist das nur möglich, wenn er der Apostel Johannes nicht selbst, sondern nur ein in seinem Namen schreibender Verfasser war.

II. Ergebniss über das Johannes-Evangelium.

Nur dadurch, dass wir die Untersuchung des Inhalts unsers Evangelium in ihrem Ergebniss zusammenfassen, können wir eine sichere Entscheidung über seinen Ursprung erreichen. Wir betrachten auch hier 1) die schriftstellerische Beschaffenheit des johanneischen Evangelium in doppelter Hinsicht, sowohl an und für sich, als auch nach seinem Verhältniss zu ältern, kanonischen oder unkanonischen, Evangelien, 2) seinen dogmatischen und kirchlichen Standpunct, 3) die nähern Verhältnisse seiner Entstehung.

1. Die schriftstellerische Beschaffenheit.

Es wird ein wesentliches Verdienst der *Baur*'schen Forschungen bleiben, dass sie die planvolle Einheit und Anlage des vierten Evangelium im Ganzen und Grossen eingehend dargelegt haben, wenn sich auch das Einzelne bei einem mehr analytischen, als construirenden Verfahren mehrfach anders gestalten muss [2]). Gehen wir der schrift-

---

1) Eine solche Sage kann freilich schwerlich aus der missverständlichen Auffassung eines einzelnen Worts Jesu entstanden sein. Will man die noch nach dem Tode des Johannes fortdauernden Meinungen, dass er gleich Henoch und Elias gen Himmel entrückt sei, oder in dem Grabe, welches er sich selbst bereiten liess, schlafe, nicht mit *Lücke* (Comm. z. Ev. Joh. I, S. 40) aus reiner Fabelei entspringen lassen, so muss man sie mit *Baur* (Kanon. Evv. S. 370 f.) in der oben angegebenen Weise auf die Grundlage des Apokalyptikers zurückführen. So suchte man das lange Ausbleiben der Erfüllung jener Weissagung mit der zuversichtlichen Hoffnung des Sehers, den Tag Christi zu erleben, auszugleichen. Mehr mit Joh. 21, 23 f. stimmt Tertullian de anima c. 49 überein: Obiit et Joannes, quem in adventum Domini permansurum frustra fuerat spes.

2) Ein bezeichnender Punct, in welchem *Baur's* ideelle Construction des joh. Evangelium gewiss zu weit geht, sind die Erscheinungen des Auferstandenen. Die leibliche Erscheinung soll hier nur der bildliche Ausdruck des Bewusstseins sein, dass der den Jüngern mitgetheilte Geist der von Jesu ver-

stellerischen Beschaffenheit zuerst in dieser planvollen Anlage des Johannes-Evangelium nach, um sodann die Quellenschriften zu bestimmen, von welchen Bestandtheile in dieser Einheit der Darstellung verarbeitet worden sind.

Nachdem in dem Prolog der Gesichtspunct der höchsten Erkenntniss festgestellt ist, welche der Logos durch seine fleischliche Erscheinung ungeachtet des in dem jüdischen Volke überwiegend hervortretenden Unglaubens der Welt, in der christlichen Gemeinde begründete (1, 1—18), lässt der *erste Haupttheil* 1, 19—12, 50 in dem öffentlichen Auftreten Jesu besonders den in den Juden dargestellten Unglauben sein ganzes Wesen entfalten, seine höchste Spitze erreichen, wodurch der Glaube der Jünger und die höhere Empfänglichkeit, die Jesus ausserhalb des reinen Judenthums findet, noch ziemlich zurücktritt. Eröffnet wird dieses Auftreten Jesu durch das Zeugniss des Täufers, dessen Wissen von der absoluten Bedeutung und Gottessohnschaft Jesu durch die Herabkunft des Logosgeistes auf denselben bei der Taufe vermittelt ist (1, 19—34), ferner durch das erste Hinzutreten von Jüngern Jesu, welche wenigstens in jüdischer Weise seine Messiaswürde anerkennen (1, 35—52), endlich durch das erste Hervortreten seiner Herrlichkeit und Wundermacht in dem Hochzeitswunder zu Kana (2, 1—11). Nach solcher Befestigung des Glaubens der Jünger bezeichnet die Reise Jesu nach Kapernaum den Anfang des öffentlichen Auftretens (2, 12). An einem hohen Paschafest, welches das jüdische Volk in Jerusalem versammelt, tritt Jesus mit einer Reinigung des Tempels auf und verweist die ein Zeichen fordernden Juden auf die Macht, den Tempel seines Leibes, wenn er durch die Juden zerstört wird, in drei Tagen aufzuerwecken (2, 13—22). Der Anhang, welchen Jesus in der jüdischen Hauptstadt findet, geht aber über einen äusserlichen Wunderglauben nicht hinaus, und einem Gläubigen dieser Art, dem Nikodemus, muss Jesus sogleich das Neue des Christenthums entwickeln, was über den jüdischen Gesichtskreis schlechthin hinausgeht, die Geburt von oben, welche durch das Sakrament der Taufe ihren kirchlichen Ausdruck erhält, die Erlösung durch den Glauben an den Gekreuzigten, zu welchem sich die Kinder der Finsterniss nicht erheben können (2, 23—3, 21). Die Nothwendigkeit des Glaubens an Jesum zur Seligkeit wird auch durch den Täufer, als er neben Jesu tauft, noch einmal feierlich bezeugt (3, 22—36). Erst

heissene und gesandte Geist ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist, weil der Geist zu ihnen nicht kommen konnte, ohne dass sie sich des Herrn als des Lebenden und mit seinen Jüngern in Gemeinschaft Stehenden bewusst wurden (Kanon. Evv. S. 227 f.). So allegorisch erzählt der Evangelist nicht, dass das Erzählte unbeschadet seiner höhern Bedeutung nicht den vollen Anspruch geschichtlicher Wahrheit machte. Er will auch das Kommen Jesu zur Mittheilung des heil. Geistes und noch mehr die Erscheinung zur Ueberzeugung des ungläubigen Thomas als sinnliche Ereignisse darstellen. Das Ideelle und Dogmatische, obwohl es hier noch mehr hervortritt, als bei dem Lukas-Evangelium, schliesst doch die Absicht keineswegs aus, die Geschichte des Lebens Jesu zu beschreiben. Was sich dem Evangelisten als wesentlich christliche Wahrheit, oder um mit Paulus 1 Thess. 4, 15 zu reden, als λόγος κυρίου (vgl. 1 Kor. 7, 10) darstellte, musste sich unwillkürlich in eine geschichtliche Anschauung umsetzen.

in dem nicht-jüdischen Gebiet von Samarien findet Jesus eine bereitwilligere Anerkennung seiner Würde als Heiland der Welt, und wie er hier das über alle bisherigen Religionen schlechthin erhabene Wesen der christlichen Geistesreligion entwickelt, so weist er die Jünger auch auf die grosse Ernte der Heidenwelt hin, welche ihnen durch die Mühe Andrer zufallen wird (4, 1—42). In Galiläa, wo er wenigstens mehr Anerkennung findet als in Judäa, giebt er durch die Fernheilung zu Kana einen zweiten Beweis seiner jeder natürlichen Vermittelung entbehrenden, selbst über den gewöhnlichen Wunderglauben schlechthin hinausgehenden Wundermacht (4, 43—54). Dieselbe Wundermacht erweist er auch bei einer zweiten Festreise in Jerusalem durch eine Sabbatheilung am Teiche Bethesda, welche die erste bestimmte Aeusserung der Feindschaft der Juden hervorruft. Und zwar ist der Anstoss schon hier ein doppelter, einerseits die Verletzung des *Gesetzes* durch die Sabbatheilung, andrerseits die zur Rechtfertigung dieser Nicht-Achtung des Sabbat ausgesprochene Behauptung des ganz eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem Jesus als der *Sohn Gottes* zu seinem göttlichen Vater steht. Die Rede Jesu entwickelt den innigen Zusammenhang seiner Werke mit seiner Gottheit. Seine Werke, die jetzige und die zukünftige Belebung, beruhen einerseits auf seiner Gottgleichheit, wie andrerseits diese Werke nebst dem von den Juden nicht verstandenen Worte der Schrift die höhern Zeugnisse seiner Göttlichkeit sind (Cap. 5). Ist der Anstoss des Judenthums an der Art, wie Jesus sich über die Gesetzesreligion hinwegsetzt und in einer den jüdischen Monotheismus gefährdenden Weise für den Sohn Gottes erklärt, in Jerusalem so schroff hervorgetreten, so löst sich nun auch in Galiläa die scheinbar höhere Empfänglichkeit in denselben Unglauben auf, als das Volk die wunderbare Speisung Jesu in roh sinnlicher Weise auffasst und an dem himmlischen Lebensbrod des Erlösers, dessen Spitze der Genuss seines Fleisches und Blutes im Abendmahl ist, solchen Anstoss nimmt. Der Anhang Jesu verliert sich bis auf die zwölf Apostel, deren Gesinnung (mit Ausnahme des teuflischen Verräthers) Petrus in seinem Bekenntniss ausspricht (Cap. 6). Die fernere Anwesenheit Jesu in Jerusalem bei einem Laubhüttenfest führt die Spannung zwischen Jesu und den Juden zu dem entschiedensten Bruche fort (7, 1—10, 21). Der Hauptanstoss der Juden ist gleich anfangs nicht sowohl die Nicht-Achtung des Gesetzes, sondern vielmehr die Behauptung höherer Abkunft von einem den Juden unbekannten Gott (7, 28 f.), und nachdem Jesus an der Ehebrecherin das gesetzliche Richten überhaupt verworfen hat (7, 53—8, 11), schärft sich in den weitern Streitreden der Gegensatz der Ueberweltlichkeit Jesu und des jüdischen Bewusstseins zu dem gegenseitigen Vorwurf dämonischen Wesens. Wie der Unglaube der Juden ihre Teufelskindschaft znr Wurzel hat, so tritt Jesus mit der Behauptung seiner vor der Zeit Abrahams schon bestehenden Gottessohnschaft auf (8, 12—59). Nachdem der Bruch Jesu mit den Juden innerlich so unheilbar geworden ist, kann er nur noch äusserlich gesteigert werden. Das geschieht schon durch die weitere Sabbatheilung eines Blindgeborenen, deren symbolische Ausführung die Thatsache anschaulich macht, wie die Nicht-

Sehenden sehen und die Sehenden zu Blinden werden (9, 1—39). Immer schärfer wird der Gegensatz Jesu gegen die Pharisäer, welche Sehende sein wollen, indem er sich als den allein wahren Hirten des Gottesvolks darstellt, zu welchem auch eine ausserjüdische Heerde gehört (10, 1—21). Als Jesus sodann an einem Kirchweihfest in Jerusalem erscheint, sehen die Juden in der Art, wie er sich für Gottes Sohn erklärt, eine offene Gotteslästerung (10, 22—42). Den vollen Ausschlag giebt aber erst die Art, wie Jesus seine göttliche Macht durch das grosse Wunder der Belebung des bereits in Verwesung übergegangenen Lazarus beweist (11, 1—44). Das jüdische Synedrium wird nun, um sich gegen Jesum zu behaupten, zu dem entscheidenden Beschluss gedrängt ihn zu tödten (11, 45—57). Jesus reist zum letzten Mal zu einem Paschafest nach Jerusalem, und die Leidenswoche wird bedeutungsvoll durch seine Salbung in Bethanien eröffnet (12, 1—8). Von dem Volke als König von Israel begrüsst, hält Jesus seinen feierlichen Einzug in Jerusalem (12, 9—19), und vor den hellenischen Proselyten, die sich zu ihm führen lassen, wie vor den ungläubigen Juden, spricht er das Bewusstsein der baldigen Verherrlichung durch seinen Tod aus (12, 20—36). Ungeachtet so grosser Wunder blieben die Juden verblendet oder unentschlossen, sie nahmen den Glauben nicht an, dessen Nothwendigkeit der Evangelist Jesum noch schliesslich versichern lässt (12, 37—50). Was also die Juden von der Anerkennung Jesu abstösst, ist hauptsächlich die durch schlechthin wunderbare Werke beglaubigte Ueberweltlichkeit und Göttlichkeit seiner Herkunft, und der ganze erste Haupttheil des Evangelium ist nur die geschichtliche Ausführung des in dem Prolog 1, 10. 11 von dem Auftreten des Logos in der Welt und in seinem Eigenthum ausgesagten Erfolges.

Gleichwohl hat schon das öffentliche Auftreten Jesu in den Jüngern, den Samaritern, den zu Jesu tretenden Hellenen Kreise angedeutet, welche eine höhere Empfänglichkeit als das ungläubige Judenthum versprechen können. Ist der Tod Jesu nun ein Opfertod, dessen typisches Vorbild das jüdische Paschaopfer war, so erstrecken sich seine segensreichen Wirkungen eben auf diese in den Anfängen schon bestehende Gemeinde der Gläubigen, so dass die Läuterung und Belehrung des Jüngerkreises die Darstellung des Abschieds Jesu von den Seinigen zu einem zweiten Haupttheil unsers Evangelium macht. Das Abschiedsmahl Jesu, welches weder mit dem jüdischen Paschamahl noch mit der Einsetzung des Abendmahls etwas zu thun hat, veranlasst also nach dem Weggang des Verräthers die inhaltsreichen Aufschlüsse über die durch Vermittelung des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde fortbestehende Gemeinschaft des Erlösers mit den Gläubigen, welche nun endlich das wahre Wesen Christi erkennen und die Ueberzeugung gewinnen, dass er durch den Tod nur zu dem Vater, von welchem er ausgegangen war, zurückkehrt (Cap. 13—16). Mit demselben Bewusstsein, dass der Tod nur der Weg zu seiner namentlich in der Gemeinde eintretenden Verherrlichung ist, weiht sich Jesus zu seinem Tode (Cap. 17). Freiwillig bietet er sich zur Gefangennehmung dar, und nachdem die Juden dem widerstrebenden Pilatus

die Kreuzigung desjenigen abgedrungen haben, welcher nur ein König der Wahrheit sein will, verscheidet Jesus am Kreuze zu derselben Zeit, als das jüdische Paschaopfer begann. Gerade in den nähern Umständen seines Todes erscheint er als das wahre Paschaopfer, dessen segensreiche Folgen für die gläubige Heidenwelt durch den Lanzenstich eines römischen Soldaten und das aus der Seite fliessende Wasser und Blut angedeutet werden (Cap. 18. 19). Nachdem der Auferstandene, ehe er gen Himmel gefahren, die verehrungsvolle Berührung der Maria Magdalena abgewehrt hat, kehrt er, mit dem Logosgeiste wieder vereinigt, zu seinen Jüngern zurück, um ihnen den heil. Geist mitzutheilen und die höchste kirchliche Gewalt zu verleihen, dann noch einmal, um den Unglauben des Thomas durch den sinnlichen Augenschein zu widerlegen (Cap. 20). Eine dritte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa eröffnet die Aussicht in die apostolische Wirksamkeit und die persönlichen Schicksale der beiden hervorragenden Apostel der römischen und der kleinasiatischen Kirche (Cap. 21). So überwiegt in dem zweiten Haupttheil die Anerkennung Jesu bei den Geistesmenschen und die Begründung der christlichen Gemeinde, wovon schon der Prolog 1, 12—18 gehandelt hatte.

Das ganze Evangelium hat allerdings eine sehr kunstvoll durchgeführte Anlage, einen stetigen Fortschritt und eine alles Einzelne zusammenschliessende innere Einheit, da sein ganzer Inhalt nur die Durchführung der im Prolog ausgesprochenen Gesammtansicht der evangelischen Geschichte ist. Je mehr das Christenthum die höchste, durch den Logos vermittelte Erkenntniss ist, desto begreiflicher ist die Verwerfung, welche es bei dem weltlichen, jüdischen Bewusstsein erfährt, aber desto erklärlicher ist auch seine segensreiche Annahme bei den höhern, geistigen Naturen der Menschheit. Je eigenthümlicher aber dieses Evangelium als ein Ganzes für sich ist, desto näher liegt auch die Frage, woher es seinen geschichtlichen Stoff genommen hat. Der Evangelist selbst weist uns an einigen Stellen auf die Augenzeugenschaft des Lieblingsjüngers Johannes hin (19, 35. 21, 24). Wie es sich auch mit dieser Augenzeugenschaft des Verfassers oder seines Gewährsmanns verhalte, unmöglich lässt es sich leugnen, dass ein grosser Theil des Stoffs aus den drei synoptischen Evangelien, vielleicht auch noch aus einer andern, den Synoptikern verwandten Quelle geschöpft ist. Es hat sich uns im Einzelnen erwiesen, in welchem eigenthümlichen Verhältniss dieses Evangelium zu den synoptischen steht, da es mit denselben theils aneignend, theils umbildend, theils berichtigend, theils abweichend in die verschiedenste Berührung tritt. Dieses Zusammentreffen ist sowohl in der Berührung als auch in Abweichung so eigenthümlich, dass es nur aus einer schriftstellerischen Benutzung und freien Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs erklärt werden kann.

Man gehe in dieser Hinsicht das ganze Evangelium durch. Das doppelte Zeugniss des Täufers 1, 19—34 entsprach der doppelten Beziehung, in welche schon der synoptische Täufer zu Jesu tritt, nämlich einerseits durch die Hinweisung auf seinen gewaltigern Nachfolger, andrerseits durch die Taufe, welche die messianische Weihe ist. Fin-

det schon in diesen beiden Hauptpuncten trotz aller Eigenthümlichkeit zum Theil selbst im Ausdruck eine Uebereinstimmung statt (vgl. Joh. 1, 23; 1, 26. 27; 1, 33 mit den oben angegebenen synoptischen Stellen), so ist doch der synoptische Geschichtsstoff hier unter den Gesichtspunct der öffentlichen Bezeugung des erscheinenden Logos durch den Täufer Johannes gestellt. Auch die erste Bildung eines Jüngerkreises (1, 35—52) enthält ungeachtet der grossen Abweichung von den Synoptikern in Zeit, Ort und Personen, in der schon hier vorweggenommenen Erkenntniss der Messiaswürde Jesu Bestandtheile, welche in höherer Ursprünglichkeit bei den Synoptikern erhalten sind, die Benennung Kephas für Simon (1, 43), welcher auch hier noch in gewissem Sinne der Erstberufene ist (1, 42), um von weniger Gewissem abzusehen. Nach dem eigenthümlichen Hochzeitswunder in Kana, welches ein merkwürdiges Gegenstück zu der synoptischen Versuchung bildet, trifft Joh. 2, 12 in der Reise Jesu nach Kapernaum wesentlich mit Matthäus 4, 13 und Markus 1, 21 zusammen, welche gleichfalls durch ein Auftreten Jesu in Kapernaum seine öffentliche Laufbahn eröffnen. Tritt nun aber der johanneische Christus sogleich in Jerusalem an einem Paschafeste auf, so beginnt er doch auch hier, wie bei den Synoptikern, welche ihn erst am Ende seines Lebens nach Jerusalem kommen lassen, mit der Tempelreinigung (2, 14—17), und selbst die jüdische Zeichenforderung nebst der Antwort Jesu (2, 18—22) vereinigt verschiedene synoptische Bestandtheile zu einem eigenthümlichen Ganzen. Man hat schon hier nur die Wahl, entweder die Synoptiker das ursprünglich Vereinigte in verworrener Weise auseinander werfen, oder den Johannes verschiedene synoptische Bestandtheile eigenthümlich verarbeiten und verschmelzen zu lassen. Selbst in dem eigenthümlichen Gespräch mit Nikodemus ist der Ausspruch über die Geburt von oben 3, 3 mit Matth. 18, 3 verwandt, so sehr er durch das eigenthümliche Gepräge johanneischer Theologie verändert ist. Nach dem öffentlichen Auftreten führt auch Joh. 3, 22—36 eine Aeusserung des Täufers über die höhere Würde Jesu ein, wie es nach Matthäus und Lukas durch eine Gesandtschaft des Täufers geschieht, welcher noch in der Gefangenschaft an der Messiaswürde Jesu zweifelt. Nur musste hier bei dem ersten Zeugen der Gottheit Christi der Zweifel in die entschiedenste Bejahung umschlagen. Hat auch dieses Zeugniss im Einzelnen Verwandtschaft mit synoptischen Aussprüchen Jesu, so setzt sich Joh. 3, 24 (weil das Auftreten Jesu gleich anfangs vor die Gefangennehmung des Täufers verlegt war) ausdrücklich mit der abweichenden synoptischen Angabe auseinander, dass Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich auftrat. Setzt der Evangelist diese Annahme, deren er sich bei seinem abweichenden Gange bewusst wird, offenbar als die gangbare voraus, so erklärt sich ihre allgemeinere Geltung gewiss am einfachsten, wenn sie schon in den synoptischen Evangelien schriftlich aufgezeichnet war. Selbst bei dem so eigenthümlichen Aufenthalt Jesu in Samarien, für welchen man den Lukas als Vorgänger betrachten kann, lässt sich 4, 35 f. die Berührung mit dem synoptischen Ausspruch Matth. 9, 37. 38 (Luk. 10, 2) gar nicht leugnen. Auch bei dem zweiten Auftreten Jesu in Galiläa

begegnet uns 4, 43. 44 eine merkwürdige Beziehung auf den synoptischen Geschichtsstoff. Der Evangelist wird sich auch hier (wie 3, 24) seiner Abweichung von den Synoptikern bewusst, als er Jesum aus Judäa nach Galiläa zurückkehren lässt. Er rechtfertigt sich daher damit, dass er sich bei der Annahme von Judäa als dem eigentlichen Vaterlande Jesu auf den synoptischen Ausspruch Matth. 13, 57, Mark. 6, 4, Luk. 4, 24 von der Verachtung des Propheten in seiner πατρίς beruft [1]). Bei der Fernheilung zu Kana 4, 46—54 lässt sich die wesentliche Uebereinstimmung mit der synoptischen Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum ohnehin nicht verkennen. Es ist oben nachgewiesen worden, welche Berührungen auch die Sabbatheilung am Teiche Bethesda Joh. Cap. 5 mit den Synoptikern (namentlich Mark. 2, 11) darbietet. Bei dem Speisungswunder und dem Seewandeln 6, 1—21 ist das Zusammentreffen mit den Synoptikern so auffallend, und alle Abweichungen von denselben erklären sich so einfach aus der Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, dass die Bearbeitung der synoptischen Erzählung hier für jeden Unbefangenen klar sein muss. Joh. 6, 7 finden wir ja sogar die 200 Denare des Markus 6, 37 wieder. Auch bei Johannes 6, 30 folgt auf die wunderbare Speisung eine Zeichenforderung, wie es Matth. 16, 1 f., Mark. 8, 11 f. der Fall ist, und gleich darauf finden wir auf beiden Seiten das Bekenntniss des Petrus, welches freilich bei Johannes 6, 68 f. nicht mehr die erste Erkenntniss Jesu als des Messias sein konnte. Selbst die Anwesenheit Jesu bei dem Laubhüttenfest in Jerusalem 7, 1—10, 21 ist nicht so eigenthümlich, dass uns hier nicht öfter Bestandtheile begegneten, welche mehr oder weniger mit den Synoptikern zusammentreffen (z. B. Joh. 7, 33. 34 vgl. Luk. 13, 25 f., Joh. 7, 20. 8, 48. 52 vgl. Matth. 10, 25, Mark. 3, 22. 30). Und hat der Abschnitt von der Ehebrecherin unleugbar eine synoptische Färbung, so wird man auch 8, 12 f. an die synoptischen Streitreden erinnert. Bei der Heilung des Blindgeborenen Joh. 9, 6 f. ist die Art der Wunderhandlung mit der Blindenheilung Mark. 8, 22—26 sehr verwandt. Gerade bei der nur dem Johannes eigenen Auferweckung des Lazarus 11, 2 finden wir die unleugbarste Combination synoptischer Züge (vgl. Matth. 26, 6 f., Luk. 7, 37. 38. 44. 10, 38—42), und setzt der Evangelist hier offenbar die eigenthümlichen Züge der Salbung bei Lukas als bekannt voraus, so bezeugt er, da dieselben zu deutlich mit der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des dritten Evangelisten zusammenhängen, unleugbar das Dasein des spätesten und letzten synoptischen Evangelium. Ferner kann der Beschluss des Synedrium 11, 45—57 sehr wohl als johanneische Ausführung der synoptischen Sitzung Matth. 26, 1 f. gefasst werden. Die Salbung in Bethanien Joh. 12, 1—8 trifft wieder selbst

1) Mit Recht sagt *Köstlin* (Theol. Jahrb. 1851, S. 185 f.), so könne nur ein Schriftsteller schreiben, welcher die Wanderung Jesu aus Judäa (der πατρίς) nach Galiläa nicht geschichtlich überliefert erhalten, sondern selbst frei gebildet habe und nun mittelst Berufung auf ein geschichtlich vorliegendes Wort Jesu beweisen wolle, dass sie, obwohl bisher nicht bekannt, doch wirklich vorgefallen sei oder vorgefallen sein könne, dass er somit in Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte stehe. Diese scharfsinnige Bemerkung ist von *Baur* (Theol. Jahrb. 1854, S. 279 f.) gebilligt worden.

det schon in diesen beiden Haupt[illegible] [illegible]ausdrucks mit allen drei zum Theil selbst im Ausdr[illegible] [illegible]sie nur als eine Combina- 1, 23; 1, 26. 27; 1. [illegible] es nicht vollziehen will, das len), so ist doch d[illegible] [illegible]schen Berichten auseinanderfal- sichtspunct der öff[illegible] Jerusalem 12, 12—19 kann kaum den Täufer Johan[illegible] Bearbeitung der synoptischen Darstel- kreises (1, 35–[illegible] Rede Jesu vor den Hellenen finden wir den Synoptiker [illegible] Ausspruch Matth. 10, 39. 16, 25 c. weggenomme[illegible] synoptische Seelenkampf Joh. 12, 27. 28 welche in h[illegible] Anwendung von Jes. 6, 9 f. (Joh. 12, 39. 40) bei die Benenr[illegible] Hause ist. gewissem[illegible] unser Evangelist namentlich in dem zweiten Haupt- sem ab[illegible] Synoptikern abweicht, so blickt doch auch hier im All- welch[illegible] Einzelnen die synoptische Grundlage stark genug bilde[illegible] Abschiedsmahl Jesu ist zwar kein Paschamahl, wohl aber mit [illegible] der Fusswaschung nur der Ausspruch Luk. 22, 27 ge- d[illegible] ausgeführt, die Bezeichnung des Verräthers aus den Synop- [illegible] beibehalten und nur weiter fortgebildet, wie die Lostrennung [illegible] Abschiedsmahls von dem jüdischen Paschamahl schon bei Lukas [illegible] angebahnt war (Joh. 13, 1—30). In den Abschiedsreden, welche Jesus nach Entfernung des Verräthers hält (13, 31—16, 33), finden wir 13, 36 f. die synoptische Vorhersagung der Verleugnung des Petrus, 14, 22 den dem Luk. 6, 16 eigenthümlichen Apostelnamen Judas Jakobi, 14, 31 die Worte, mit welchen Jesus bei den Synoptikern seinem Verräther entgegengeht, 15, 20 (und 13, 16) den Ausspruch Matth. 10, 24. Und wie die johanneischen Abschiedsreden überhaupt an die Stelle der eschatologischen Reden bei den Synoptikern treten, so erinnert auch noch Joh. 16, 32 an Matth. 26, 31. 56. Tritt ferner das hochpriesterliche Gebet Cap. 17 in sehr bezeichnender Weise an die Stelle des synoptischen Seelenkampfs, so ist von der Gefangennehmung an bis zum Begräbniss Jesu (Cap. 18. 19) die synoptische Grundlage ungeachtet aller Eigenthümlichkeiten gar nicht zu verkennen. Es ist hier, wie oben näher nachgewiesen wurde, namentlich Lukas, welcher unserm Evangelisten den Weg gebahnt hat. Und wenn derselbe in der Absicht, Jesum als das wahre Paschaopfer darzustellen, zuletzt bei der Unterlassung der Beinbrechung und dem Lanzenstich seinen ganz eigenthümlichen Weg geht, so beruft er sich hier, um seine Darstellung zu beglaubigen, ausdrücklich auf das Zeugniss des Augenzeugen (19, 35). Eigenthümliche Züge des Lukas liegen auch bei den Erscheinungen des Auferstandenen Cap. 20. 21 zum Grunde. Je schlagender sich die Benutzung und Berücksichtigung aller drei synoptischen Evangelien an entscheidenden Stellen (Joh. 2, 14—22. 3, 24. 4, 44. 6, 1—21. 11, 2. 12, 1—8) bewährt, desto weniger lässt sie sich in allen übrigen Berührungen bezweifeln, und desto fester steht das Ergebniss, dass das johanneische Evangelium in dem stetigen Fortschritt und Zusammenhang der kanonischen Evangelienbildung die letzte, abschliessende Stufe darstellt [1]).

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 239—280. So Vieles, was die Synoptiker

Hat der Evangelist aber selbst in solchen Fällen, wo der Apostel hannes Augenzeuge gewesen sein muss, bis auf Einzelheiten der ählung und Zufälligkeiten des Ausdrucks Evangelien benutzt, de- Verfasser, wie der zweite und der dritte Evangelist, in keinem alle Augenzeugen waren; hat er den von seinen Vorgängern aufgezeichneten Geschichtsstoff mit noch grösserer Freiheit als sie gemäss der Absicht seiner Darstellung fortgebildet (z. B. 3, 24. 4, 44. 6, 1—21): so muss die Augenzeugenschaft seiner Berichte von vorn herein zweifelhaft werden, und alles Eigenthümliche, was er sonst noch darbietet, kann nur entweder aus andern Quellen (seien es schriftliche oder mündliche, wie die 19, 35 angedeutete apostolische Ueberlieferung) stammen, oder aber eine freie Bildung derselben schriftstellerischen Eigenthümlichkeit sein, die uns schon bei der Bearbeitung vorgefundener Stoffe deutlich entgegentritt. Je mehr die innere Einheit und planvolle Anlage des Evangelium durchgeführt ist, je mehr wir namentlich in allen Reden des Täufers oder Jesu nur die eigenthümliche Theologie des Evangelisten hören, wie er sie in dem Prolog und 12, 37—43 unverhüllt vorträgt; je mehr sich die Reden auf den Standpunct einer ausgebildeten christlichen Dogmatik stellen, welche das ganze Erlösungswerk und die Einrichtungen der christlichen Gemeinde von Anfang an übersieht (3, 5. 13. 14. 6, 51—58. 62); je mehr auch in den Erzählungen oft genug der Einfluss einer bestimmten Dogmatik (wie bei der Leidensgeschichte) sichtbar ist: desto weiter muss allerdings in diesem Evangelium die freie Fortbildung der evangelischen Geschichte nach innern Anschauungen und dogmatischen Ideen ausgedehnt werden, welche wir schon bei den ältern Evangelien mehr oder weniger bemerkten [1]). Nur ist dadurch die Benutzung anderer Quellen, mündlicher oder schriftlicher, nicht geradezu ausgeschlossen [2]). Aber freilich sind die Fugen, welche uns bei allen drei Synoptikern ältere Quellenschriften verriethen, in einem Evangelium nicht

---

ausdrücklich erzählen, wird ja bei Johannes als bekannt vorausgesetzt, Joseph und Maria als angebliche Eltern (6, 42), Nazaret als angeblicher Stammort Jesu (1, 46), Bethlehem als wirklicher Geburtsort (4, 44. 7, 42), Mutter und Brüder Jesu (2, 2. 12. 7, 3. 19, 25 f.), die Gefangennehmung des Täufers (3, 24), die Zwölfzahl der Apostel (6, 67. 70. 20, 24). Namentlich angeführt sind nur folgende Apostel: Andreas neben dem ungenannten Lieblingsjünger Johannes, Petrus, Philippus, Nathanaël-Matthäus (1, 35—52), die beiden Söhne des Zebedäus (21, 2), Thomas (14, 5. 20, 24 f. 21, 2), Philippus (6, 5 f. 12, 21 f. 14, 9), Judas Jakobi (14, 22) und Judas Ischariot (6, 71. 12, 4 u. s. w.). Es fehlen nur Bartholomäus und Jakobus der Jüngere.

1) Bezeichnend für die Subjectivität des Evangelisten sind auch die zahlreichen Zwischenbemerkungen des Evangelisten (2, 21 f. 6, 6. 64. 11, 51 f., 12, 6. 16. 37 f. 19, 35 f. 20, 30. 31, wahrscheinlich auch 21, 24. 25). Einmal (7, 22) fällt es sogar schwer, eine ähnliche Bestimmung zur Rede Jesu zu rechnen.

2) Auf einen reichern Inhalt der evangelischen Geschichte weist der Evangelist ja 20, 30. 21, 25 ausdrücklich hin. Enthält das Evangelium aus dieser Fülle nur so viel, als nöthig ist, um die Ueberzeugung zu erwecken, dass Jesus der Sohn Gottes (im Sinne des Evangelisten) ist, so ist hiermit von selbst die Planmässigkeit des Evangelium ausgesagt. Zugleich liegt in dieser nicht aufgezeichneten Inhaltsfülle eine Anknüpfung für die apokryphischen Evangelien, deren Hauptthema Geburt, Kindheit und Leiden Jesu war.

erkennbar, welches allen überkommenen Geschichtsstoff so kunstvoll zu einer innern Einheit verarbeitet hat. Der schöpferische Geist, aus welchem diese Einheit erzeugt ist, führt uns von selbst auf die dogmatische und kirchliche Stellung des Evangelisten.

2. Der dogmatische und kirchliche Standpunct.

Ist es auf den ersten Anblick einleuchtend, dass der Evangelist dem judaistischen Christenthum ganz fern steht, so bietet er doch auch andrerseits gar keine Merkmale paulinischer Eigenthümlichkeit dar. In jedem Falle wird man hier über den urchristlichen Parteigegensatz hinausgeführt, und je unleugbarer dieses Evangelium den Standpunct einer christlichen Gnosis vertritt, desto mehr kann es sich nur darum handeln, ob wir hier die Selbständigkeit eines apostolischen Geistes, oder vielmehr den Einfluss der geschichtlich bekannten Gnosis anzunehmen haben. Wir brauchen nur die Ergebnisse unsrer Untersuchung des Inhalts zusammenzustellen, um zu sehen, dass das Letztere der Fall ist.

Gehen wir von der Stellung zu dem Judenthum mit seinen Einrichtungen aus, so giebt in dieser Hinsicht die johanneische Theologie dem Paulinismus nichts nach. Sie ist ebenso antijudaistisch wie antinomistisch. Der Name der Juden ist ja ganz zum Namen der Feinde Christi geworden, wie man besonders aus Joh. 6, 41. 52 sieht [1]). Das Gesetz, welches Moses gab, hat so wenig allgemeine und bleibende Geltung, dass es sich nur auf die Juden bezieht, ein „Gesetz der Juden" ist [2]) und von Christus nicht mehr beachtet wird [3]). Die grossen Feste, zu welchen er nach Jerusalem reist, sind ja nur „Juden-Feste" [4]). Die Aeusserlichkeit des an einen Tempel gebundenen jüdischen Cultus muss ganz wie der samaritische untergehen, um der rein geistigen Gottesverehrung zu weichen [5]). Selbst die Schrift des *Alten* Testaments enthält nur insofern das bleibende, ewige Gotteswort, welches von den Juden wegen ihres Unglaubens weicht, als sie weissagend auf Christum hinweist [6]). Eben desshalb fehlen freilich nicht alle Anknüpfungspuncte zwischen Judenthum und Christenthum. Es ist vielmehr eine Nothwendigkeit, dass die Erlösung aus dem Judenthum hervorgeht, und das jüdische Volk ist dadurch vor allen andern ausgezeichnet, dass es der Ausgangspunct des Christenthums ist [7]). Auch fehlt der jüdischen Religion wie ihrem samaritischen Nebenzweige nicht jede Beziehung auf den höchsten Gott [8]). Aber dieses

---

1) Vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 163. 317.

2) Joh. 7, 19. 22. 8, 17. 10, 34. 15, 25, vgl. 7, 51. 19, 7.

3) Namentlich in Betreff der Sabbatfeier 5, 18. 9, 24 f., vgl. aber auch 7, 22 f. über die Beschneidung und 1, 17 über das Verhältniss der Offenbarung Christi zum mosaischen Gesetz.

4) Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 55 vgl. 19, 42.

5) Joh. 4, 21—24.

6) Joh. 5, 37—47, vgl. 1, 23. 2, 17. 22. 6, 45. 7, 38. 12, 14 f. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 36. 37.

7) Joh. 4, 22. 1, 11. Daher ist auch die niedrigste Stufe der Anerkennung Jesu der jüdische Messiasglaube 1, 46. 50.

8) Joh. 4, 22. Jesus nennt ja auch 2, 16 den Tempel zu Jerusalem in

Verhältniss zu dem vollkommenen Gott, dessen die israelitische Religion in ihren beiden Gestaltungen fähig ist, wird nie zu klarem und bestimmtem Bewusstsein entwickelt, so dass der allein wahre Gott den Juden, welche ihn für den ihrigen halten, in der That unbekannt bleibt [1]). So stehen sie unter dem besondern Einfluss niederer, untergeordneter Mächte, durch welche sie zu dem Mittelpunct des gottfeindlichen κόσμος werden [2]), und die ganze Geschichte der jüdischen Religion vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums fällt unter die Herrschaft der die Menschheit umnachtenden Finsterniss (1, 5. 6), in welcher Diebe und Räuber die Leitung der Heerde des wahren Gottes sich anmassen (10, 8), die Lichtblicke einzelner Propheten verschwinden (5, 46. 8, 56. 12, 41) und die Vorbildungen des Christlichen in typischer Räthselhaftigkeit verborgen bleiben [3]).

Das Neue und Eigenthümliche des Christenthums ist also die Erkenntniss des vollkommenen Gottes, welchen selbst das bessere Judenthum nur bewusstlos verehrt hatte [4]). Der christliche Gott ist reiner Geist (4, 24), ununterbrochen wirkend und erhaben über alle Sabbatsruhe (5, 17). So ist das Christenthum allerdings ein durch die persönliche Erscheinung des göttlichen Logos vermitteltes neues Gottesbewusstsein (17, 3), und eben aus diesem Grunde geht es schlechthin über die Schranken der Gesetzesreligion hinaus (1, 17). Der Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium ist hier weit über seine paulinische Fassung hinaus zu dem Gegensatz einer äusserlichen, beschränkten Volksreligion und der freien, unbeschränkten Geistesreligion geschärft worden, dessen metaphysischer Hintergrund der Unterschied eines allumfassenden rein geistigen Gottesreichs und des beschränkten, von niedern Mächten beherrschten, materiellen κόσμος ist. Nur in allgemeinster Weise greift das geistige Gottesreich auch über den κόσμος hinüber, sofern derselbe in letzter Ursache durch den Logos (1, 10) oder wenigstens nicht ohne ihn (1, 3), ohne seine Alles umfassende Wirksamkeit geworden ist. Gleichwohl kann der Logos nur in derselben Weise als Weltschöpfer gedacht werden, wie die valentinischen Gnostiker ihren Aeon Soter als δημιουργὸς καθολικός dachten, weil der κόσμος in seiner engern Bedeutung das Reich der Finsterniss ist und unter der unmittelbaren Herrschaft des von Natur bösen Teufels steht, in welchem die Lüge seines Vaters (des untergeordneten Weltschöpfers) ihren wesenhaften Ausdruck gefunden hat (8, 44, vgl. 12, 31. 14, 30. 16, 11). In dem Dasein des Teufels schlägt schon vor der Entstehung der Menschheit das Endliche in das an sich und principiell Böse um. So giebt es in der Menschheit einerseits höhere, von Hause aus gottgezeugte Naturen (1, 13. 3, 3. 8, 47. 10, 26.

gewissem Sinne das Haus seines Vaters, obwohl nur sein eigener Leib der wahre Tempel der Gottheit ist (2, 19. 21).

1) Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3. 17, 25.

2) Joh. 8, 44. 12, 40. Dazu vgl. 15, 25, wo das Gesetz der Juden das des κόσμος ist (vgl. 15, 19).

3) Joh. 3, 14. 6, 31. 49. 19, 36. Hierher gehört auch der Tempel, sofern er das Haus des wahren Gottes ist (2, 16).

4) Vgl. zu dem Folgenden die nähern Nachweisungen in meiner Schrift: Das Evang. und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegriff 1849.

11, 52. 15, 19. 17, 16. 18, 37), welche der κόσμος nur in seiner weitesten Bedeutung in sich schliesst (3, 16. 17), während sie über den κόσμος im engern Sinne von vorn herein erhaben sind (15, 19. 17, 16), andrerseits auch Kinder des Teufels, deren geistiges Wesen von Hause aus böse ist (8, 23. 42. 47. 10, 26. 12, 39), welche den gottfeindlichen κόσμος im engern Sinne ausmachen (17, 9). Die Scheidung dieser in dem κόσμος nach seiner weitern Bedeutung zusammengefassten verschiedenartigen Naturen ist die Krisis, welche durch die persönliche Erscheinung des Logos in der Welt eingeführt wird (3, 19 f. 5, 22. 27. 30. 9, 39. 12, 31). Und dieselbe besteht einerseits darin, dass die gottverwandten Naturen durch einen geheimnissvollen Zug ihres Wesens zu dem Glauben an den Erlöser getrieben (6, 39. 44. 65. 17, 2) und durch diesen Glauben zu der höchsten Erkenntniss, dem Bewusstsein des vollkommenen Gottes geführt werden, also die in ihrem Wesen begründete Gotteskindschaft durch den christlichen Glauben verwirklichen (1, 12. 13. 3, 21. 10, 16. 11, 52. 17, 3. 6. 12), während andrerseits die durch ihren Unglauben gerichteten Kinder des Teufels und der Finsterniss von der christlichen Gemeinde ausgeschieden und erst durch die Auferstehung des Gerichts zur Anerkennung Christi und des wahren Gottes gezwungen werden (5, 23. 29. 8, 24. 12, 48. 14, 31. 17, 21). So verwirklicht der Logos, wie in letzter Ursache Alles durch ihn geworden ist, die ihm übertragene ἐξουσία πάσης σαρκός (17, 2), den Einen zur Erlösung, den Andern zum Gericht.

Lässt das vierte Evangelium so deutlich einen tiefgreifenden metaphysischen Dualismus durchblicken, obwohl die endliche Welt, in welcher derselbe zur Erscheinung kommt, nicht ohne Zusammenhang mit dem unendlichen Geistesreich entstanden ist, so zeigt sich dieser Dualismus auch in der Christologie, deren Grundlage die schon vorher vorbereitete und angelegte, aber erst bei der Taufe vollzogene Vereinigung des göttlichen Logosgeistes mit seinem menschlichen Träger Jesus ist (vgl. 1, 9. 32. 33. 3, 34. 13, 21 mit 1, 14). Eben weil es einer künstlichen Vermittelung bedarf, um das rein geistige Wesen des Logos mit einem körperlichen Leibe zu verbinden, ist der Leib Jesu in besondrer Weise ein Tempel der Gottheit (2, 19. 21), und weil der Träger des Logos eine menschliche Persönlichkeit ist, drängt sich auch dem mit dem Logos geeinigten Menschen unwillkürlich eine rein menschliche Empfindung auf (11, 33. 38. 12, 27), ja derselbe muss, wie es nach 20, 17 der Fall zu sein scheint, nach der Auferstehung noch besonders gen Himmel fahren, um wieder mit dem Logos vereinigt zu werden.

Alles dieses lässt uns, wenn wir der Wahrheit die Ehre und den Vorzug vor allen Vorurtheilen und Ueberlieferungen geben wollen, nicht zweifeln, dass das vierte Evangelium aus einem gnostischen Gedankenkreise stammt. Es ist ja im Grunde nur zweierlei, was den johanneischen Gedankenkreis von dem valentinischen System unterscheidet, nämlich 1) die Vereinfachung und Zusammenfassung der Aeonen des gnostischen Pleroma in dem Einen Logos, welcher der μονογενής ist (1, 14. 18. 3, 16) und mit seinem πλήρωμα die Gläu-

bigen erfüllt (1, 16), womit die Vereinfachung und praktische Wendung der Gnosis im Allgemeinen zusammenhängt, 2) die schroff judenfeindliche Haltung, durch welche der Evangelist schon dem Marcion sehr nahe kommt [1]). Was könnte uns abhalten, das ächt Gnostische des johanneischen Evangelium, wenn es sich der wissenschaftlichen Forschung mit Nothwendigkeit aufdrängt, anzuerkennen? Sieht man auch von allen Urtheilen ab, in welchen sich nur eine unprotestantische Befangenheit und geistige Beschränktheit kund giebt, so liegt der Hauptgrund, wesshalb man an diesem Ergebniss so grossen Anstoss genommen hat, nur in einer mangelhaften Kenntniss und schiefen Auffassung der ältern, ursprünglichern Gnosis, welche man immer noch meistens nach den spätern Entartungen und mit der einseitigen Parteilichkeit der Kirchenväter auffasst. Der Gnosticismus ist, wenn irgend etwas, ein nothwendiges Glied in der Entwickelung des christlichen Dogma gewesen. Der von Paulus scharf ausgeprägte Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium musste, je mehr er selbst nur die folgerichtige Durchführung des auch von den Judenchristen anerkannten christlichen Glaubensprincips war, von selbst zu einer noch entschiedenern metaphysischen und principiellen Fassung dieses Gegensatzes fortdrängen. Geschah das in der Gnosis in solcher Weise, dass das Christenthum und die Gesetzesreligion zu zwei Gottesreichen, einem geistigen, vollkommenen und einem körperlichen und unvollkommenen, verallgemeinert wurden, so war hiermit freilich ein metaphysischer und principieller Dualismus eingeführt, welcher die Grundeigenthümlichkeit der gnostischen Weltansicht bildet, und über welchen die christliche Lehrentwickelung nothwendig hinausgehen musste; aber es war auch der erste Versuch gemacht, vom christlichen Princip aus eine umfassende, theoretisch ausgebildete Weltansicht durchzuführen. Selbst die Unfähigkeit des Gnosticismus, das Sinnliche und Ungeistige in den umfassenden und übergreifenden Zusammenhang des christlichen Geistesreichs einzuschliessen, ist nur die natürliche Einseitigkeit des ersten Versuchs, dem Geistigen des Christenthums, welches auf judenchristlicher Seite noch so wenig zum Bewusstsein gekommen war, in einer zusammenhängenden Weltansicht sein volles Recht zu geben. Nur aus dieser geschichtlichen Berechtigung des Gnosticismus ist es zu erklären, dass die gnostische Streitfrage eine so ernste Lebensfrage der Kirche gewesen ist. Stehen wir in dem Briefe des Barnabas schon

1) Mit einigem Schein könnte man nur Joh. 2, 16, wo Jesus den jüdischen Tempel das Haus seines Vaters nennt, gegen die obige Auffassung anführen. Allein (auch abgesehen von Stellen wie 4, 21 f. 5, 17. 8, 44) verschwindet dieser schwache Schein völlig, wenn man bedenkt, dass Jesus gleich darauf seinen eigenen Leib für den wahren Tempel der Gottheit erklärt. Der jüdische Tempel konnte, da auch dem Judenthum eine schwache Beziehung auf den höchsten Gott nicht fehlte, recht gut als das typische Vorbild des wahren Gottestempels aufgefasst werden. Selbst der rechtgläubige Presbyter bei Irenäus adv. haer. IV, 27, 1 sieht den salomonischen Tempel nur als typus veri templi an. Auch Basilides legt dem Einen Tempel, welchen Moses erlaubte, eine Beziehung wenigstens auf die Einheit des μονογενὴς κόσμος unter (vgl. meine angeführte Schrift S. 114 f.). Eine bewusste Verehrung des höchsten Gottes kann in dem jüdischen Tempel nach johanneischer Theologie schlechterdings nicht stattgefunden haben.

an der Schwelle des Gnosticismus, so findet zwischen dem trefflichen Brief an Diognet und dem Ultrapaulinismus Marcions kein sehr grosser Unterschied statt; und konnten Schriften, wie der letztgenannte Brief, aus einer dem Gnosticismus mindestens verwandten Richtung hervorgehen, verrathen Briefe, wie die des Ignatius, einen so starken Einfluss des gnostischen Gedankenkreises: so sehen wir (wie auch aus den Fragmenten eines Basilides und eines Valentin), dass der ursprüngliche Gnosticismus nicht so arg war, als man gewöhnlich meint. Die ältern Gnostiker konnten wirklich das Bewusstsein einer vollberechtigten Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde haben, wesshalb *Basilides* selbst noch gar nicht daran dachte, aus der Kirchengemeinschaft auszutreten. War das Urtheil der Kirche über die gnostische Weltansicht doch noch so wenig entschieden, dass Valentin in Alexandrien nicht als Häretiker galt [1]) und wahrscheinlich in Rom als Bewerber um den Episkopat auftreten konnte [2]). Wie flüssig auch später noch die Grenze des Katholischen und des Gnostischen blieb, zeigen solche Gestalten wie Tatianus und Bardesanes zur Genüge, weil man dieselben ebensowohl zu den Rechtgläubigen als auch zu den Gnostikern rechnen konnte. Und wie Vieles ist aus den Grundgedanken des gnostischen Spiritualismus, namentlich durch Vermittelung der alexandrinischen Theologen, in das Bewusstsein der Kirche übergegangen! Denkt sich doch noch Origenes die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Seele Jesu ganz nach Art der Doppelpersönlichkeit des gnostischen Christus [3]). Wie wenig lässt es sich verkennen, dass der gnostische Spiritualismus trotz seiner dualistischen Einseitigkeit, als Vergeistigung der altchristlichen Weltansicht einem wahren Bedürfniss der Zeit entgegenkam und eben desshalb auch nicht spurlos und erfolglos vorübergegangen ist! Selbst sein metaphysischer Dualismus, die Annahme besondrer kosmischer Mächte unter dem vollkommenen Gott, war ja bei Paulus in der Vorstellung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* nahe genug gelegt [4]). Wie sollte also die unbefangene wissenschaftliche Forschung ein so schweres Verbrechen begehen, wenn sie mit der erhabenen, rein geistigen

1) Vgl. *Neander*, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme S. 92 f.: „In Alexandria, wo von Anfang an eine gewisse Lehrfreiheit herrschte, war Valentin nicht als Häretiker erkannt worden."

2) Tertullian adv. Valentin. c. 4: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Noch Marcion konnte ja den Versuch wagen, die römische Kirche zu reformiren.

3) C. Cels. II, 9: οὐδ᾽ ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν τὸ βλεπόμενον τότε καὶ αἰσθητὸν τοῦ Ἰησοῦ σῶμα εἶναι θεόν· καὶ τί λέγω τὸ σῶμα; ἀλλ᾽ οὐδὲ τὴν ψυχήν, περὶ ἧς λέλεκται τὸ Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου (Matth. 26, 38). ἀλλ᾽ ὥσπερ κατὰ μὲν τὸν τῶν Ἰουδαίων λόγον ὁ λέγων Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πάσης σαρκός (Jer. 32, 27) καὶ τὸ Ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεός, καὶ μετ᾽ ἐμὲ οὐκ ἔσται (Jes. 43, 10), ὁ θεὸς εἶναι πεπίστευται, ὀργάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου χρώμενος, κατὰ δὲ Ἕλληνας ὁ λέγων Οἶδα δὲ ἐγὼ ψαμμοῦ τ᾽ ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης Καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω, θεὸς νενόμισται, διὰ τῆς Πυθίας λέγων καὶ ἀκουόμενος· οὕτω καθ᾽ ἡμᾶς ὁ λόγος θεὸς καὶ θεοῦ τῶν ὅλων υἱὸς ἔλεγεν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὸ Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (Joh. 14, 6) κ. τ. λ.

4) Vgl. meinen Galaterbrief S. 66 f.

Auffassung des Christenthums auch den dualistischen Gegensatz der Geistes- und der Körperwelt, der Geistesmenschen und der Teufelskinder in dem vierten Evangelium wiederfindet[1]).

Führt uns der dogmatische Gedankenkreis des Evangelium auf eine Zeit, in welcher es immer noch die Aufgabe war, das Neue und Absolute des Christenthums besonders im Verhältniss zu dem Judenthum und dem judaistischen Christenthum zum Bewusstsein zu bringen, so steht dasselbe auch in praktisch-kirchlicher Hinsicht auf der Seite der Geistesfreiheit. Hat sich gerade aus den gnostischen Zeitbewegungen der Organismus der katholischen, durch den monarchischen Episkopat befestigten Kirche herausgebildet, und war die durch das hervorragende Ansehen des Petrus bezeichnete römische Kirche die eigentliche Geburtsstätte dieser festern Verfassung: so steht unser Evangelium jeder Veräusserlichung des kirchlichen Wesens ganz fern und lässt nicht unmerklich den Gegensatz gegen eine einseitige Bevorzugung des Apostelfürsten durchblicken. Petrus ist ja gar nicht mehr in demselben Sinne, wie bei den Synoptikern, der erstberufene Jünger Jesu, da Johannes und Andreas früher als er in die Gemeinschaft Jesu gekommen sind (1, 42), auch liegt in seinem Bekenntniss 6, 68. 69 nichts mehr, was ihm einen besondern Vorzug vor den andern Aposteln geben könnte. Petrus wehrt sich 13, 6 f. gegen die Fusswaschung und muss erst über ihre Nothwendigkeit belehrt werden. Der Jünger, welchen Jesus liebt, welcher an dem Busen seines Meisters liegt, steht zu demselben offenbar in einem nähern, vertrautern Verhältniss, da Simon Petrus bei dem Abschiedsmahl sich durch seine Vermittelung an Jesum wendet (13, 23 f.) und auf seine dreimalige Verleugnung Jesu hingewiesen werden muss (13, 36 f.). Es ist nicht zufällig, dass erst unser Evangelist bei dem von Jesu gemissbilligten Schwertschlag den Namen des Petrus, welchen alle Synoptiker verschweigen, ausdrücklich angiebt (18, 10), und in das Gehöft des Hohenpriesters, in welchem er Jesum dreimal verleugnet, muss zugleich mit ihm, wie wenn er in dieser Weise beschämt werden sollte, der ungenannte Lieblingsjünger eintreten (18, 15 f.). Nur dieser Lieblingsjünger steht dem Kreuze so nahe, dass Jesus ihm seine Mutter anbefehlen kann (19, 26 f.). Derselbe wird auch allein neben Petrus genannt, als Maria Magdalena die erste Kunde von der Auferstehung bringt, ja er kommt in schnellem Laufe eher als Petrus bei dem Grabe an und sieht die Binden und das Schweisstuch, so dass es im Grunde kein Vorzug ist, wenn Petrus zuerst in das Grab eingeht, um sich durch den Augenschein zu überzeugen (20, 2—8). Sehr bezeichnend ist für dieses eigenthümliche Verhältniss des Petrus und Johannes das 21te Capitel, wenn es ächt ist. Wird hier Petrus auch zuerst unter den Jüngern genannt (21, 2), und führt er die Fischergesellschaft an, so muss er doch erst von dem Lieblingsjünger erfahren, dass der am Ufer Stehende der Herr ist (21, 7). Weist Jesus nun dem Petrus in gewissem Sinne die Oberleitung seiner Heerde, der ganzen Chri-

1) Vgl. mein Evang. Joh. S. 173 f., Göttingische Polemik S. 49 f., wo ich freilich, wie ich wohl weiss, für Viele vergeblich geredet habe.

stenheit an, so geschieht das doch nicht ohne die dreimal wiederholte Frage, ob Petrus seinen Meister, welchen er dreimal verleugnet hatte, auch wirklich liebe, ferner nicht ohne Hinweisung auf den Märtyrertod, durch welchen Petrus seine Liebe Christi unzweifelhaft darthun soll, und nicht ohne einen Seitenblick auf den Lieblingsjünger, welcher einer solchen Probe seiner Liebe nicht bedarf (21, 15 f.). Diese zuerst von *Strauss* 1) entdeckte Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung ist gewiss ein leise angedeuteter Gegensatz gegen den zu jener Zeit schon beginnenden Primat der römischen Kirche. Mit diesem Primat hing die Entstehung eines monarchischen Episkopats in den Einzelgemeinden innig zusammen, und je mehr die Bischöfe als Nachfolger der Apostel galten, desto bezeichnender ist es für die kirchliche Stellung unsers Evangelium, dass es 4, 38 an die Arbeit der eigentlichen Heidenbekehrer erinnert, welche den Zwölfaposteln ohne Weiteres zufiel, und dass es die höchste Kirchengewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten, den Aposteln nicht als Solchen (wie Matth. 16, 19. 18, 18), sondern erst nach der Mittheilung des heiligen Geistes verliehen werden lässt (Joh. 20, 23). Hierin liegt im Princip das durch keinen äussern Vorrang beschränkte Recht der Gemeinde, das an keinen äussern Stand, wie der Klerus war, schlechthin gebundene Walten des göttlichen Geistes. Es ist hiermit wesentlich dasselbe gesagt, was der spätere Montanismus, mit welchem unser Evangelium noch nichts zu thun hat, bestimmt aussprach, dass die sündenvergebende Kirche der göttliche Geist, sofern er aus den Geistesmenschen spricht, nicht die Zahl der Bischöfe sei 2).

3. Der Ursprung des Johannes-Evangelium.

Der Kreis unsrer Untersuchungen schliesst sich immer mehr zu einem entscheidenden Endergebniss über den Ursprung des *johanneischen* Evangelium ab. Aus allem Bisherigen ergiebt sich ja die *Abfassungszeit* fast von selbst. Das vierte Evangelium setzt ja alle drei synoptischen voraus, kann also unmöglich vor dem J. 110 u. Z. verfasst sein. Es setzt ferner den wesentlichen Abschluss des eigentlichen Gnosticismus voraus, dessen Anfang etwa mit dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts zusammenfällt 3), so dass wir etwa in das zweite Viertel dieses Jahrhunderts geführt werden. Steht dieses Ergebniss fest, so erledigt sich freilich die überlieferte Annahme von der Abfassung durch den Apostel Johannes von selbst. Da der Apostel Johannes zwar lange, aber doch nur bis zur Zeit Trajan's lebte, so kann er, wie er ohnehin als alterschwacher Greis ein so jugendfrisches Evangelium nicht hätte schreiben können, unmöglich zur Zeit der Abfassung noch gelebt haben. Hiermit sind wir aber auf den anstössigsten Punct, die Unmöglichkeit der überlieferten An-

---

1) Leben Jesu I, S. 623 f., vgl. II, S. 631 f., dazu *Baur* Kanon. Evv. S. 320 f. — Schon in der Apostelgeschichte 3, 1 f. 4, 13. 19. 8, 14 f. treten Petrus und Johannes unter den Aposteln besonders hervor.

2) Vgl. Tertullian de pudic. c. 21, meine Glossolalie S. 116 f.

3) Ich verweise hierfür auf meine apostol. Väter S. 238 f.

sicht von dem Ursprung unsers Evangelium gekommen, welcher in jeder Hinsicht eine nähere Erwägung erfordert.

Schon aus der innern Beschaffenheit des vierten Evangelium ergiebt sich die Unmöglichkeit seiner Abfassung durch den Apostel Johannes. Ist das Verhältniss dieser Darstellung zu den Synoptikern schon an sich mit der Augenzeugenschaft des Evangelisten nicht verträglich, und finden wir hier Manches, was für einen geborenen Palästinenser nicht recht passt [1]): so ist in dieser Hinsicht völlig entscheidend, was wir von dem Apostel Johannes mit Sicherheit wissen. Da die Glaubwürdigkeit des vierten Evangelium eben fraglich ist, so können wir uns zunächst nur an die Synoptiker und die paulinischen Briefe halten. Nun erhielt aber der Apostel Johannes nebst seinem Bruder von Jesu den bezeichnenden Beinamen *Βοανεργές* (Donnersöhne), welcher nur ein feuriges und ungestümes Wesen bezeichnen kann (Mark. 3, 16. 17), wie es die beiden Söhne des Zebedäus allerdings in dem Verlangen äusserten, Feuer vom Himmel auf einen ungastlichen Ort der Samariter herabfallen zu lassen (Luk. 9, 51 f.). Und gerade Johannes erscheint als Vertreter des unduldsamen Grundsatzes, dass ausser den Nachfolgern der Apostel Niemand Teufel im Namen Jesu austreiben dürfe (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49), wie er nebst seinem Bruder Jakobus um die Ehrenplätze zur Rechten und Linken Christi im messianischen Reiche bittet (Mark. 10, 35 f.). Dieses Bild, welches von dem sanften Lieblingsjünger des vierten Evangelium sehr absticht, wird vollkommen bestätigt durch die ächten paulinischen Briefe. Bei den wichtigen Verhandlungen der Heidenapostel Paulus und Barnabas mit der Urgemeinde über die Anerkennung der Heidenbekehrung Gal. 2, 1 f. erscheint Johannes unter den Säulen des Judenchristenthums. Folgen wir der ungetrübten und lautern Darstellung des Paulus, ohne dieselbe nach Apg. Cap. 15 auszulegen, so standen Jakobus der Bruder des Herrn, Kephas und Johannes auf Seiten derjenigen, welche die Beschneidung des heidenchristlichen Titus verlangten, die Paulus mit besondrer Rücksicht auf eingedrungene falsche Brüder standhaft verweigerte [2]). Diese Säulenapostel sahen ferner als

1) Namentlich Joh. 18, 1, aber auch, wie es scheint, 11, 49. 18, 13.

2) Die von *Baur* und seiner Schule mit Recht behauptete Unvereinbarkeit von Apg. Cap. 15, wo Petrus und Jakobus so bereitwillig die Freiheit der Heidenchristen von dem mosaischen Gesetz unter gewissen Bedingungen befürworten, mit Gal. 2, 1—10 glaube ich in meinem Galaterbrief S. 54 f. 128 f. 149 f. weiter begründet zu haben. Die Vereinbarkeit beider Darstellungen ist freilich eine Lebensfrage der neuern Apologetik. Man prüfe aber nur die Gründe von *Lechler* (Apostol. u. nachapostol. Zeitalter S. 245 f.), *Thiersch* (Kirche im apostol. Zeitalter S. 127 f.) u. A., welche nicht einmal die eigentliche Streitfrage richtig auffassen, geschweige die Sache selbst triftig erledigen. Ich glaube meine Erörterungen, gegen welche bis jetzt noch nichts Gegründetes vorgebracht ist, als genügende Antwort auf diese Entstellungen des wahren Sachverhalts betrachten zu dürfen, welche freilich nur die frühern kritischen Auffassungen von *Baur* und *Zeller* im Auge haben. Was hilft es, weitere Nachweisungen klüglich zu verschweigen, wie es noch ein neuester Schriftsteller über die Apostelgeschichte (*Lekebusch*, Composition u. Entstehung der Apg. 1854, S. 292 f.) thun zu können geglaubt hat? Aber freilich ist es solchen Schriftstellern sehr bequem, in allem Wesentlichen

ihren eigenen Beruf nur die Bekehrung der Juden an (vgl. Matth. 10, 5. 6), obwohl sie die Heidenbekehrung des Paulus und Barnabas unter der Bedingung von Beisteuern für die Urgemeinde als einen fremden Beruf noch anerkannten. Johannes gehörte also zu den Aposteln der Beschneidung, welche nur die Bekehrung der Juden als ihren eigenen Beruf ansahen [1]). Auch als Nachfolger des Paulus in Kleinasien kann Johannes nur in unpaulinischem Sinne gewirkt und die Oberleitung der christlichen Gemeinden ausgeübt haben. Wie erklärt es sich sonst, dass die kleinasiatische Kirche später, am Ende des zweiten Jahrhunderts, wie wir aus Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. V, 24) sehen, den Apostel Paulus, welcher hier dem Evangelium die Bahn brach, ganz vergessen hat und nur die Apostel Philippus und Johannes als ihre glänzenden Gestirne feiert? Der schlagendste Beweis für eine unpaulinische Wirksamkeit des Johannes ist die um das J. 69 verfasste Apokalypse, deren Verfasser sich ausdrücklich Johannes nennt (1, 1. 4. 9. 22, 8). Wie lässt es sich denken, dass ein unbekannter Johannes, dessen Name fast spurlos aus der Geschichte verschwunden ist, sieben Gemeinden im Namen Christi und des heiligen Geistes Gebote geben konnte (Offbg. Cap. 2. 3)! Wer kann dieser Johannes anders gewesen sein, als der bekannte Apostel dieses Namens? Nennt er sich auch nur einen Propheten, so erklärt sich dieser Umstand daraus vollkommen, dass er das Prophetenthum überhaupt sehr hoch stellt (10, 7. 11, 18. 18, 20. 24. 22, 6). Es lässt sich vollends gar nicht absehen, mit welchem Rechte aus Offbg. 21, 14 der Schluss gezogen werden kann, dass ihr Verfasser nicht zu den Zwölfaposteln gehört habe. Warum soll denn nicht auch ein Apostel gesagt haben können, dass auf den zwölf Grundsteinen der Mauer des neuen Jerusalem die *ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου* aufgeschrieben seien? Es ist zu auffallend, dass dieselben Gelehrten, welche den Apostel Johannes in dem Evangelium (Joh. 6, 71. 20, 24) ganz objectiv von „den zwölf“ sprechen und Joh. 20, 30 *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* sagen lassen, in der Apokalypse an einem ähnlichen Ausdruck so grossen Anstoss nehmen. Welche Erwartung, dass er in dieser Zwölfzahl der Apostel, welche, wie wir namentlich aus der Ausscheidung des Verräthers sehen, etwas von der Individualität des Einzelnen Unabhängiges ist, der Subjectivität der Apostel als etwas Objectives gegenübersteht (vgl. 1 Kor. 15, 5), nothwendig sein Ich geltend gemacht haben und *ἡμῶν τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου* gesagt haben müsste! Ist die Beweiskraft dieser Hauptstelle, auf welche sich *Ewald, Lücke, de Wette* und andre Gegner der Aechtheit der Apokalypse hauptsächlich stützen, so schwach [2]), so erkennen wir in die-

Lechler's Argumente zu wiederholen und zu thun, als ob weiter nichts geschehen wäre.

1) Auch D. *Lücke* sagt in der neuen Auflage seiner Einleitung in die Offbg. Joh. S. 757: „Gewiss hat der Säulenapostel Johannes Gal. 2, 9 f. seine judenchristliche Periode gehabt, wie die beiden andern von Paulus genannten.“

2) Noch schwächer ist die Berufung auf Offbg. 18, 20, wo die Apostel schon im Himmel gedacht werden sollen. Dasselbe würde ja, da hier οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται genannt werden, von den Christen

ser Schrift vielmehr sicher ein ächtes Werk des Donnersohns der Synoptiker und des Säulenapostels des Galaterbriefs. Es ist nicht zufällig, dass derselbe Apostel, welcher nur den Nachfolgern und Anhängern der Zwölfapostel das Recht zugestehen wollte, im Namen Jesu Teufel auszutreiben (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49), auch hier die abgeschlossene Zwölfzahl der Apostel in ihrer strengen Ausschliesslichkeit hervorhebt, und es ist in jedem Falle sehr beachtenswerth, dass er in Ephesus, wo Paulus den Grund gelegt hatte, vorgebliche, aber falsche Apostel bekämpft (Offbg. 2, 2). Rügt er doch an den Irrlehrern in seinen sieben Gemeinden, welche er symbolisch Nikolaiten oder Anhänger der Lehre Bileams nennt, den paulinischen Grundsatz von der Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch, Offbg. 2, 6. 14. 15. 20 f. vgl. 1 Kor. 8, 1 f. [1]). Und wenn er diese Irrlehrer als falsche, vorgebliche Juden bezeichnet (Offbg. 2, 9. 3, 9), so meint er gleichwohl nur paulinische Christen, weil ihm die Christen durchgängig als die wahren Juden, das wahre Israel gelten (7, 4 f. vgl. 21, 12), obgleich zu ihnen schon Gläubige aus der Heidenwelt gehören (7, 9. 5, 9). Hofft er doch noch die Bekehrung des Restes von Israel (11, 13), wie er den Tempelcultus erst in dem neuen Jerusalem aufhören lässt (21, 22). Der Standpunct des Apokalyptikers ist überhaupt so judaistisch, dass er die messianische Herrschaft namentlich als Gewalt über die Heiden ansieht (2, 26. 27. 12, 5. 15, 4. 19, 15. 18) und den Unterschied der Heiden von den Juden nicht bloss in dem tausendjährigen Reich Christi (20, 3), sondern sogar in der Vollendung des Reiches Gottes (20, 8. 21, 24. 25. 22, 2) noch fortbestehen lässt [2]). Nimmt man noch das Hebraisirende der Sprache und die uralte Anerkennung der Apokalypse als einer Schrift des Apostels Johannes hinzu [3]), so kann man über ihre Aechtheit nicht zweifelhaft sein. Erwägen wir die Mittheilungen des kleinasiatischen Bischofs Papias genauer, so kann der Presbyter Johannes, welchem man die Apokalypse so gern zuschreiben möchte, ohnehin erst einer weit spätern Zeit angehört haben [4]), und die ächt chiliastische Ueberlieferung

---

überhaupt gelten. Aber die ganze Schaar der Auserwählten ist schon nach Offbg. Cap. 7 in den Himmel eingegangen.

1) Während namentlich *Hengstenberg* diese angeblichen Gnostiker fabelhaft ausstattet, findet man die richtige Deutung bei *Zeller* Theol. Jahrb. 1842, S. 715 f., *Gieseler* Kirchengesch. I, 1, S. 113, *Baur* Theol. Jahrb. 1852, S. 464, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 75 f. Auch *Lücke* a. a. O. S. 767 giebt zu, dass der Apokalyptiker hier den Missbrauch der paulinischen Lehre bekämpfen könne.

2) Wie ganz anders denkt sich Paulus 1 Kor. 15, 28 (vgl. Gal. 3, 28) den Zustand der Vollendung!

3) Selbst *Lücke* a. a. O. S. 652 f. muss die Anerkennung der Apokalypse als eines apostolischen Werks bei Papias wenigstens als zweifelhaft gelten lassen, während die Anerkennung bei Justin dem Märtyrer Dial. c. 80 ganz unzweifelhaft ist.

4) Papias (bei Eusebius KG. III, 39) bezeichnet den Apostel Johannes offenbar als gestorben, den Presbyter Johannes als noch lebend. Zwar nennt er den Letztern und Aristion auch Jünger des Herrn (οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί); aber daraus ist gar nicht zu schliessen, dass sie unmittelbare Jünger Jesu waren. Irenäus adv. haer. IV, 27, 1 nennt ja denselben Presbyter nur einen mittelbaren Jünger der Apostel (audivi a quodam presbytero, qui audierat

der kleinasiatischen Presbyter, welche den Johannes als ihren Gewährsmann nannten, über die ungeheuren Weinstöcke und Weizenähren des Reichs Christi (Irenäus adv. haer. V, 33, 3) ist ein sicheres Zeugniss, dass die Gestalt des Apokalyptikers Johannes in der Kirche von Kleinasien fortlebte, welche sich noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gegenüber der römischen Kirche für ihre judaistische Paschafeier unbedenklich auf den Apostel Johannes berief [1]). Auch die Sage von dem Märtyrerthum des Johannes, deren erste Spur wir bei Polykrates von Ephesus bemerken (a. a. O.), weist auf Offbg. 1, 9 zurück, wie die Hoffnung, dass Johannes die Zukunft Christi noch erleben werde, und die Meinung, dass er nicht wirklich gestorben sei, unverkennbar auf der Grundlage des Apokalyptikers beruht.

Steht diese Gestalt des Apostels Johannes als die ächt geschichtliche fest, war derselbe noch im J. 68 oder 69, als er die Apokalypse in einem Alter von mindestens 60 Jahren schrieb, so entschieden judenchristlich gesinnt, so kann er unmöglich das Evangelium, welches seinen Namen trägt, geschrieben haben, selbst wenn eine frühere Abfassungszeit desselben an sich möglich wäre. Ist das 21te Capitel des Evangelium ächt, so wird hier ohnehin der Tod des Apostels vorausgesetzt, und die ausdrückliche Schlussangabe Joh. 21, 24, dass er der Gewährsmann und Verfasser des Evangelium sei, ist zumal wegen Vs. 25 nicht anders zu beurtheilen, als die geflissentliche Art, wie 2 Thess. 3, 17 die Abfassung durch Paulus merklich gemacht werden soll. Sieht man aber auch von Joh. Cap. 21 ab, so ist der übrige Inhalt des Evangelium seiner apostolischen Abfassung vielmehr entschieden ungünstig. Zwar scheint der Evangelist 1, 14 als Augenzeuge zu sprechen, wenn er von dem fleischgewordenen Logos sagt *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Aber das *ἐν ἡμῖν* bezieht sich nur auf die gesammte Christenheit und hat nicht mehr zu bedeuten, als wenn Lukas 1, 1 von Thatsachen redet, die *ἐν ἡμῖν* erfüllt wurden. So bezeichnet auch *ἐθεασάμεθα* die Anschauung der Herrlichkeit Jesu, welche, selbst wenn sie äusserlich vermittelt ist, wie es bei den Augenzeugen der Fall war, doch ihrem Wesen nach innerlich ist und mit jenem *θεωρεῖν* zusammenfällt, wel-

ab his, qui apostolos viderant), welcher IV, 32, 1 geradezu Apostolorum discipulus heisst. Alle wahren Anhänger Christi sind ja nach Irenäus adv. haer. II, 32, 4 (bei Eusebius KG. V, 7) οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί. Namentlich heissen die Märtyrer μαθηταὶ τοῦ κυρίου (vgl. Eusebius KG. IV, 15, p. 137. V, 1, p. 157 ed. Schwegler).

1) Vgl. meinen Galaterbrief S. 90 f., *Baur* Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 138 f. Mag der Apokalyptiker mit dem ἀρνίον ἐσφαγμένον (5, 6. 7, 14. 12, 1. 13, 8 u. ö.) Jesum schon als das geopferte Paschalamm bezeichnet haben (*Ritschl* altkathol. Kirche S. 146 f., *Lipsius* Paulin. Rechtfertigungslehre S. 135 f., auch m. Galaterbrief S. 83), oder nur als das Lamm Jes. 53, 7 (*Baur* Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 140), in keinem Falle lässt sich die judaistische Paschafeier der Asiaten, welche namentlich von Johannes stammte, aus der Grundanschauung der Leidensgeschichte im Ev. Johannis erklären. Da auch bei der synoptischen Zeitrechnung der Tod Jesu nur kurze Zeit nach dem jüdischen Paschaopfer fiel, so finden wir die Auffassung des Erlösungstodes als des wahren Paschaopfers auch schon ganz unabhängig von der johanneischen Zeitangabe bei Paulus 1 Kor. 5, 7, dem Märtyrer Justin Dial. c. 111 (vgl. meinen Galaterbrief S. 80 f.).

ches Joh. 6, 40. 12, 44. 45. 14, 17. 19 neben dem christlichen Glauben genannt wird. Spricht der Evangelist hier überhaupt das allgemein christliche Bewusstsein aus (vgl. 1, 16), so konnte er sich auch als ein späterer Schriftsteller mit den Augenzeugen in jenem ἐθεασάμεθα zusammenfassen [1]). Könnte man hier noch zweifelhaft sein, ob der Evangelist nicht ein Augenzeuge sein müsse, so erhellt das Gegentheil deutlich aus Joh. 19, 35, wo der Evangelist nach der Erzählung, dass Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden, und dass Blut und Wasser aus seiner Seite floss, bemerkt: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε.* Der Evangelist unterscheidet sich ja hier offenbar von dem Augenzeugen Johannes, welchen er als seinen Gewährsmann betrachtet, er spricht von ihm als von einem *Dritten* zu seinen Lesern. Kann ein Schriftsteller auch von sich selbst in der dritten Person sprechen, so ist es doch bis jetzt noch nirgends nachgewiesen worden, dass Jemand von sich selbst als von einem entferntern Subject mit *ἐκεῖνος, ille* reden kann. Die Sache steht also so, dass der Evangelist, wenn er nur Cap. 1—20 verfasst hat, sich zwar einerseits in dem Wesentlichen des christlichen Bewusstseins mit den Augenzeugen zusammenschliesst, aber auch andrerseits, wo er sich auf die Augenzeugenschaft seines bevorzugten Apostels bestimmt beruft, unwillkürlich von demselben unterscheidet. Ist er dagegen auch der Verfasser von Cap. 21, so wollte er wirklich für den Apostel Johannes gehalten werden, legte aber gerade, indem er dieses aussprach, augenscheinlich das Gegentheil dar (21, 24). Auch in dem letztern Falle haben wir nicht einen sittlich verabscheuungswürdigen Betrüger, sondern nur einen Schriftsteller vor uns, welcher sich der zu seiner Zeit geläufigen pseudepigraphischen Form bediente, um der evangelischen Darstellung, in welcher sich sein christliches Bewusstsein aussprach, das Gewicht apostolischen Ansehens zu geben [2]). Wenn ferner irgend etwas gegen die Abfassung des Evangelium durch den Apostel Johannes spricht, so ist es die Stellung unsers Evangelium zu der Streitfrage über die christliche *Paschafeier*. Von Johannes stammte in Kleinasien die Sitte des τηρεῖν

1) Vgl. hierüber und über das angebliche Selbstzeugniss des Evangelisten überhaupt *Köstlin's* gründliche Erörterung Theol. Jahrb. 1851, S. 204 f. Der ältere erste Johannesbrief enthält gleichfalls 1, 1 und 4, 14 eine ähnliche Andeutung der Augenzeugenschaft seines Verfassers.

2) Zur richtigen Auffassung dieser schriftstellerischen Form dient hauptsächlich *Köstlin's* Abhandlung: Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1851, S. 149—221. Wir finden dieselbe schon im Alten Test. (Prediger Salomo, Buch Daniel), noch mehr in den alttestamentl. Apokryphen (Buch der Weisheit), ohne dass man die Verfasser solcher Schriften als Betrüger brandmarken dürfte (vgl. *Lücke* Einl. in d. Offbg. Joh. I, S. 52). Besonders war diese pseudepigraphische Schriftstellerei bei den alexandrinischen Juden zu Hause, vgl. *Dähne* Jüd.-alexandrin. Religions-Philos. I, S. 82. II, S. 204 f. 224 f. Sie ist auch im alten Christenthum weit genug verbreitet, selbst innerhalb des Neuen Test. bei einem Briefe wie 2 Petri von allen Stimmfähigen anerkannt und nur daraus zu erklären, dass der Begriff eines literarischen Eigenthums noch fehlte, und dass man sich die Namen derjenigen Männer aneignete, in deren Geist und Sinn man zu schreiben glaubte.

der kleinasiatischen Presbyter, welche den Joha … leicher Zeit
währsmann nannten, über die ungeheuren Wei … isan das Ab-
ähren des Reichs Christi (Irenäus adv. haer. V, … e, vor welcher
Zeugniss, dass die Gestalt des Apokalyptiker … so innig mit der
von Kleinasien fortlebte, welche sich noch … Abschiedsmahl und
zweiten Jahrhunderts gegenüber der röm … mit derselben fallen
stische Paschafeier unbedenklich auf … yrer Justin ungeachtet
Auch die Sage von dem Märtyrerthu … schon die Ansicht von
wir bei Polykrates von Ephesus be … pfer, so ist doch erst in
1, 9 zurück, wie die Hoffnung … g des Todes Jesu (vgl. 1,
noch erleben werde, und die M … rselbe auch der Zeit nach ge-
ben sei, unverkennbar auf d … usammenfällt, dass das Abschieds-

Steht diese Gestalt de … früher als die jüdische Paschamahl-
liche fest, war derselbe … ung von dem Gekreuzigten als dem
lypse in einem Alter vor … s innig mit seiner Ansicht von der Unzu-
judenchristlich gesinn … estzeiten im Christenthum zusammen, weil
ches seinen Namen … opfer an die Stelle seines typischen Vorbildes
Abfassungszeit de … s wir bei Paulus die Grundlage des μὴ τηρεῖν τὴν
des Evangelium … der völligen Unterlassung der jüdischen Paschafeier
ausgesetzt, u … die unverkennbare Absichtlichkeit, mit welcher der
er der Gew … Cap. 12—19 die Monatstage der Leidenswoche ab-
wegen Vs. … den Synoptikern bestimmt, nur aus dem Bestreben er-
wie 2 Th … , die ursprünglich paulinische Sitte des μὴ τηρεῖν durch
den so … Ausschliessung des altjudaistischen τηρεῖν als die einzig und
Inha … berechtigte darzustellen. Ist Christus als das wahre Pascha-
sch … genau zu der Zeit des jüdischen Paschaopfers gestorben, so ist
… völlig unstatthaft, im Christenthum noch die Grundlage der jüdi-
schen Paschafeier beizubehalten. Unser Evangelist bleibt aber nicht bloss bei diesem einfachen Gegensatz gegen die jüdische und judenchristliche Paschafeier stehen. Da er mit der Salbung zu Bethanien 12, 1 bedeutungsvoll die ursprüngliche Paschawoche eröffnet, so werden wir hier schon auf die Bildung einer christlichen Paschawoche, einer nicht mehr von dem jüdischen Monatstag, sondern vielmehr von dem Auferstehungssonntag ausgehenden jährlichen Paschafeier hingewiesen. Das war aber gerade die abendländische Feier, welche in der römischen Kirche seit Xystus (120—129) aufkam, und welche auch in Kleinasien um 170 an Apollinaris von Hierapolis einen Verfechter fand. Kam der Unterschied der beiderseitigen Gewohnheiten öffentlich zur Sprache, als Polykarp von Smyrna den römischen Bischof Anicet (etwa 157—168) besuchte, so haben wir in dem Unterschied der synoptischen Evangelien und des johanneischen in Hinsicht des Todestages Jesu schon das Vorspiel dieses grossen Kirchen-

1) Ich verweise auf meine Abhandlung: Der Paschastreit und das Ev. Johannis, Theol. Jahrb. 1849, S. 209 f., Galaterbrief S. 78 f. 236 f. Ungeachtet seines Festhaltens an der entschieden falschen Weitzel'schen Ansicht theilt *Lechler* (apostol. u. nachapostol. Zeitalter S. 303) doch die interessante Thatsache mit, dass die Nestorianer in den kurdischen Gebirgen, welche sich selbst Nazaräer nennen, in der Paschafeier ganz die alttestamentlichen Vorschriften beobachten, nur an die Stelle des Paschalamms das heilige Abendmahl setzen.

'r uns. Aber die Stellung des vierten Evangelisten in dieser ist das gerade Gegentheil von derjenigen, welche nach 'irdigen Ueberlieferung der Apostel Johannes eingenom-

' Johannes und der vierte Evangelist scheinen also in 'ussersten Gegensätze zu bilden. Und doch würde 'insamkeit des Namens kaum begreifen können, en Beiden Berührungs- und Anknüpfungspuncte ch der Apokalyptiker ist, so galt er doch mit 'er Geheimnisse, worin von selbst eine we- .s Evangelium der geistesfreien Gnosis liegt. . Gnosis, wenn ihr Inhalt aus seiner Ueber- .s denkende Bewusstsein übergeht [1]). Der Evan- .eses Zusammenhangs wohl bewusst, indem er den ., den Paraklet vorwiegend als Geist der Wahrheit und .ntniss fasst (14, 17. 26. 15, 26. 16, 13). Insofern kann .angelium als die vergeistigte Apokalypse angesehen werden [2]). .eint das Evangelium doch eben wegen seiner Bevorzugung des Apostels Johannes als des Lieblingsjüngers Jesu in derselben Kirche entstanden zu sein, deren Oberleitung Johannes lange Zeit geführt hatte, in Kleinasien. Lebte hier noch zur Zeit des Papias die evangelische Sage üppig fort, so nimmt auch Joh. 20, 30. 21, 35 auf einen reichern, über die schriftlichen Aufzeichnungen hinausgehenden Inhalt der evangelischen Geschichte Rücksicht. Und waren Johannes und Philippus die gefeierten Apostel dieser Kirche, so lässt auch unser Evangelium (1, 44. 6, 5. 12, 21. 14, 8) den Philippus neben dem Lieblingsjünger Johannes merklich hervortreten. Fassen wir Alles zusammen, so entstand das vierte Evangelium wahrscheinlich in Kleinasien, wo die grosse Gedankenbewegung der Gnosis in einzelnen Kreisen die altjohanneische, ebensowohl judaistische als eschatologische Richtung in solcher Weise verklärt und vergeistigt hatte. Hier machte ein hochgebildeter Heidenchrist, je ferner er allem Jüdischen ausserhalb und innerhalb des Christenthums stand, den Versuch, durch diese Auffassung der evangelischen Geschichte empfängliche Heiden zur Annahme seines geistesfreien Christenthums zu führen [3]).

---

1) Auch die Gnosis der pseudoclementinischen Homilien entwickelt sich ja auf der Grundlage der wahren Prophetie, Hom. II, 5 τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, εἰ μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ.

2) Auch die Anrede an die Leser 19, 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, 20, 31 ἵνα πιστεύσητε — καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε erinnert an die briefliche Form, welche Offbg. 1, 4. 22, 21 durchblickt. Liegt die Anschauung Jesu als des wahren Paschaopfers schon in der Apokalypse, so begreift man auch, wie sich der Evangelist Joh. 19, 35 auf den Augenzeugen berufen kann.

3) Der stehende Sprachgebrauch οἱ Ἰουδαῖοι (1, 19. 2, 13. 18. 3, 1. 5, 15. 16. 6, 41. 52. 7, 1. 11, 13. 15. 8, 22. 52. 57 u. ö. 19, 41) geht weit über Matth. 28, 15, Mark. 7, 3, Luk. 7, 3. 23, 51 hinaus und findet erst bei dem heidenchristlichen Verfasser des Barnabasbriefs Bestätigung (vgl. meine apostol. Väter S. 35), wo er gleichfalls die scharfe Unterscheidung des Christlichen von allem Jüdischen verräth. Je unempfänglicher nun die Juden im Ganzen für das Christenthum sind, und je mehr alles Jüdische dem We-

Dieses Ergebniss über den Ursprung des johanneischen Evangelium würde nur dann umgestossen werden, wenn es sichere Zeugnisse für ein früheres Vorhandensein desselben geben sollte, und es sind somit die *äussern Zeugnisse* für den Gebrauch und die Anerkennung dieses Evangelium zu prüfen [1]). Das Zeugniss am Schluss unsers Evangelium 21, 24. 25 würde nur in dem Falle etwas zu Gunsten der apostolischen Abfassung beweisen, wenn es von Andern hinzugefügt wäre. Dann würde es aber, wie *Köstlin* mit Recht bemerkt, alles Vorhergehende, auch 21, 1—23 als Aufzeichnung des Evangelisten darstellen, was innerlich unmöglich ist.

Ist das Evangelium in Kleinasien entstanden, so muss es vor Allem befremden, dass es von Papias in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gar nicht erwähnt wird. Eusebius macht die Zeugnisse des Papias über das Matthäus- und das Markus-Evangelium geltend, ja er erwähnt auch die Benutzung des ersten johanneischen Briefs bei demselben (KG. III, 39). Hätte Papias das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Ueberlieferungen des Johannes nachgeforscht hat, so hätte er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können. „Das Schweigen des Papias wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie dieses Evangelium abgeben“ [2]). Es ist überhaupt eine wichtige Thatsache, dass die Vertreter der in Kleinasien herrschenden quartodecimanischen Paschafeier sich noch um 170 entschieden auf das Evangelium des Matthäus beriefen, die synoptische Darstellung unzweifelhaft voraussetzten, *ὅτι τῇ ιδ́ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν* [3]). Ausdrücklich sagt der Gegner der quartodecimanischen Paschafeier, Apollinaris von Hierapolis, welcher im Gegentheil an der Darstellung des joh. Evangelium über den Todestag Jesu festhält, von seinen Gegnern weiter: *καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Mag Apollinaris nun hiermit sagen wollen, dass die Annahme der Quartodecimaner mit dem Gesetz unvereinbar sei und diese Ungesetzlichkeit (*στασιάζειν* von der Auflehnung gegen die feste Auctorität des Gesetzes) auch auf die Evangelien übertrage, oder mag er, wie man gewöhnlich meint, neben der angeblichen Ungesetzlichkeit seinen

---

sen des Christenthums widerspricht, desto erklärlicher ist es, dass der Evangelist sich 19, 35 ausdrücklich an die *Heiden* wendet, welche auf denjenigen schauen werden, den ein ihnen angehöriger Soldat durchstochen hat (19, 34. 37). Auch 20, 31 spricht er den Zweck aus, in den *heidnischen* Lesern, für welche er geschrieben hat, den christlichen Glauben überhaupt erst zu erwecken. Daher die griechischen Uebersetzungen hebräischer Ausdrücke 1, 39. 42. 43. 4, 25. 19, 13. 20, 16 (vgl. 2, 6. 4, 9. 5, 2. 11, 18).

1) Vgl. besonders *Zeller* die äussern Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evang. Theol. Jahrb. 1845, S. 579 f., dazu Desselben weitere Bemerkungen Theol. Jahrb. 1847, S. 136 f., wo freilich die sichern Spuren des joh. Evang. gar zu spät gefunden werden. Das Dasein desselben vor dem J. 150 lässt sich nicht wohl bezweifeln.

2) Worte *Zeller's* Theol. Jahrb. 1847, S. 149.

3) In dem Chron. Pasch. p. 14 ed. Dindorf.

Gegnern vorwerfen, dass sie die Evangelien unter einander, die Synoptiker mit Johannes, in Widerstreit bringen: in jedem Falle stand auf quartodecimanischer Seite die durch Matthäus und die andern Synoptiker vertretene Annahme über den Todestag Jesu unerschütterlich fest, während wir bei Apollinaris allerdings unleugbar die Berufung auf das johanneische Evangelium finden. Also erst um 170 begegnet uns in Kleinasien die erste sichere Spur des johanneischen Evangelium, und zwar gerade bei einem Manne, welcher die herrschende Paschafeier dieser Kirche bestritt [1]). Darf man auch nicht sagen, dass die quartodecimanische Mehrheit von Kleinasien das vierte Evangelium noch gar nicht gekannt oder anerkannt habe, ist es im Gegentheil möglich, dass Melito von Sardes die dreijährige Dauer des öffentlichen Auftretens Jesu aus diesem Evangelium schöpfte [2]): so hat dasselbe doch erst auf Seiten der Minderheit einen wirklichen Einfluss ausgeübt. Seine Verbreitung in Kleinasien fällt also zwischen Papias (um 140) und das erste Hervortreten der Paschastreitigkeiten in Kleinasien (um 170). Dass dann weiter Polykrates von Ephesus (um 190) mit Rücksicht auf Joh. 13, 23 f. (21, 20) von Johannes spricht, lässt sich nicht wohl leugnen [3]).

Den Uebergang von Asien nach Rom bezeichnet Marcion auch äusserlich, weil er sich von Pontus nach Rom begab, wo er unter Anicet (seit 157) blühte. Es ist nun von hoher Bedeutung, dass Marcion nicht das Johannes-Evangelium, sondern das ungleich weniger gnostische des Lukas für den Gebrauch in seiner Secte bearbeitete. Es lässt sich nicht nur nicht im Geringsten beweisen, dass Marcion das Johannes-Evangelium schon kannte, aber verwarf; sondern es ist vielmehr das Gegentheil anzunehmen [4]). Ebenso wenig lässt es sich beweisen, dass schon frühere Gnostiker, sei es Basilides, oder Valentin, das Johannes-Evangelium kannten und benutzten, so zuversichtlich man auch auf Grund der neuaufgefundenen Philosophumena diese Behauptung gewagt hat [5]). Der Gebrauch des Evangelium Johannis

---

1) In dem zweiten Fragment des Apollinaris lässt sich die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. nicht wohl verkennen. Es lautet: Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου. Vgl. Joh. 19, 31 f. und meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1849, S. 275.

2) In einem Fragment seiner Schrift gegen Marcion bei Anastasius Sinaita Hodeg. c. 13, p. 260 ed. Gretser., wenn dieses Fragment ächt sein sollte.

3) Bei Euseb. KG. V, 24 ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς (vgl. Offbg. Joh. 1, 9) καὶ διδάσκαλος.

4) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 474, *Volckmar* Ev. Marcions S. 261 f.

5) Vgl. darüber *Zeller* Theol. Jahrb. 1853, S. 144 f., *Volckmar* Theol. Jahrb. 1854, S. 125 f., *Baur* Theol. Jahrb. 1854, S. 269 f. Selbst wenn man übrigens beweisen könnte, dass schon Basilides (nach Orig. Phil. VII, 22, p. 232; 27;

lässt sich vielmehr erst bei spätern Schülern Valentins und Marcions, wie Ptolemäus, Herakleon, der sogar einen Commentar über das Evangelium schrieb, Apelles, sicher feststellen. So würde es auch für die Aechtheit noch gar nichts beweisen, wenn in den Briefen des Ignatius [1]), in den ächten Schriften Justin's, in den clementinischen Homilien [2]) der Gebrauch dieses Evangelium sicher erweislich sein sollte. Alle diese Schriften setzen ja den wesentlichen Abschluss der Gnosis, das Umsichgreifen des Marcionismus, schon voraus. In jedem Falle beweisen dieselben das höhere Alterthum des synoptischen Evangelientypus und die festen Wurzeln, welche derselbe in dem Bewusstsein der Kirche geschlagen hatte. Wie der falsche Ignatius ad Ephes. c. 17 die Salbung Jesu noch ganz nach Matth. 26, 7, Mark. 14, 3 (nicht nach Joh. 12, 1 f.) beschreibt, so hält auch Justin Dial. c. 111, ungeachtet er Jesum als das wahre Paschaopfer auffasst, noch ganz den synoptischen Bericht fest, dass Jesus am Tage des Pascha gefangen genommen und gekreuzigt wurde, was nur auf den mit der Nacht beginnenden 15ten Nisan passt. Endlich halten die clementinischen Homilien XVII, 19 noch strenge an der mit dem johanneischen Evangelium unvereinbaren Annahme fest, dass Jesus nur ein Jahr lang *mit* den Aposteln verkehrte [3]). Da wir bei Justin und in den clementinischen Homilien den Gebrauch eines unkanonischen Evangelium annehmen müssen, welches auch von dem vierten Evangelisten benutzt sein wird [4]), so kann man auch nach der Auffindung des vollständigen Textes der Homilien bedenklich sein, ob die Geschichte von dem Blindgeborenen Hom. XIX, 22 wirklich aus Joh. 9, 2. 3 entlehnt sein sollte. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass die eigenthümliche Abweichung *ἵνα δι᾽ αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα* aus der Freiheit der Anführung entstand, nicht dem Text eines ausserkanonischen Evangelium angehört. Also auch zugestanden, dass hier und an einigen andern Stellen der clementinischen Homilien das Johannes-Evangelium benutzt ist, so bestätigt sich uns nur die Thatsache, dass seit der Mitte des zweiten Jahrhun-

---

p. 242) und Valentin (nach Orig. Phil. VII, 35, p. 194) das Ev. Joh. kannten und benutzten, so würde hiermit die Aechtheit desselben noch gar nicht bewiesen und sein gnostischer Charakter noch gar nicht widerlegt sein. Da es so viele gnostische Systeme gab, so würde man nur mehr in die Anfänge der Gnosis zurückgeführt. Mit Recht hat *Zeller* hervorgehoben, wie wenig bei dem Verfasser der Philosophumena auf ein φησίν zu geben ist. Es wechselt ja V, 7, p. 100 ganz mit φασίν ab. Und es lässt sich nicht leugnen, dass der Verfasser der Philosophumm. gern die Lehren der Schüler auf die Meister überträgt.

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 281 f.

2) Vgl. meine Krit. Untersuch. über die Evv. Justin's, der clementin. Homilien und Marcions, S. 292 f. 385 f., *Volckmar*'s Programm über Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien, Zürich 1853.

3) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 337 f. 387.

4) Das zeigt sich namentlich an dem von *Volckmar* in dem angeführten Programm auf's Neue erörterten Ausspruch Jesu über die Wiedergeburt, welchen Justin Apol. I, c. 61, die clementin. Homilien XI, 26 anführen, vgl. Joh. 3, 3. 5.

derts das Johannes-Evangelium nach und nach in kirchlichen Gebrauch kam [1]), und es steht der Annahme nichts entgegen, dass es etwa in den Jahren 120—140 entstand.

Mit dem Evangelium Johannis ist die Evangelienbildung zu ihrem wesentlichen Abschluss gekommen. Beschränkte sich das ursprüngliche Matthäus-Evangelium, in welchem das Geschichtliche des Lebens Jesu am reinsten vorliegt, noch ganz auf den Gesichtskreis des strengen Judenchristenthums, so dass das Christenthum noch gar nicht über die Grenzen des Judenthums in die Heidenwelt hinaustrat, so wurde in der mehr dogmatischen als historischen Bearbeitung desselben, welche in unsern Kanon aufgenommen ist, schon die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt anerkannt. Das Christenthum ist hier zwar noch der ächt jüdische Messiasglaube; aber derselbe findet bei den Heiden mehr Anerkennung als bei den Juden. In dem Markus-Evangelium wird die evangelische Geschichtschreibung schon auf den umfassenden Gesichtspunct der Welthauptstadt erhoben, und ungeachtet der judenchristlichen Grundlage wird hier die feindselige Stellung gegen den Paulinismus aufgegeben, das Christenthum als die allgemeine Weltreligion anerkannt. Hiermit war einer ächt paulinischen Darstellung der evangelischen Geschichte die Bahn gebrochen, welche zuerst in dem Lukas-Evangelium in der Form einer Privatschrift versucht ward. Das Judenthum erscheint nun von vorn herein nur äusserlich als die Heimath des Christenthums. Wenn das Christenthum auch zunächst in dem Judenthum auftritt, so ist es hier doch in seiner reinen Entwickelung gehemmt; diese kann erst mit dem Ueberschreiten der jüdischen Schranken beginnen. Es wird auf dem Standpunct des paulinischen Evangelium als eine innere Nothwendigkeit gewusst, dass das Christenthum in seiner jüdischen Heimath Verwerfung findet, um erst ausserhalb des Judenthums seine wahre Bestimmung zu erfüllen. Und hat schon das Markus-Evangelium alles Jüdische, was das heidnische Bewusstsein abstossen konnte, so viel als möglich beseitigt, so ist bei Lukas alle jüdische Aeusserlichkeit nicht bloss abgestreift, sondern in der bestimmtern Fassung der reinen Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums wirklich aufgehoben. Nach solchen Vorstufen konnte der letzte bedeutende Schritt der evangelischen Geschichtschreibung nur darin bestehen, dass die Geistesfreiheit des Paulinismus zu der Höhe und Allgemeinheit einer speculativen Weltansicht, kurz zu einer christlichen Gnosis gesteigert ward. Dieses gnostische Christenthum steht dem Judenthum schon so fern, dass es in ihm fast nur den teuflischen Gegensatz gegen das Göttliche erkennen kann. So ist

---

1) Auf meinem Standpunct habe ich gar kein Interesse, die Bekanntschaft des Celsus, der um 160—170 schrieb (vgl. *Zeller* Theol. Jahrb. 1845, S. 629), mit dem joh. Evang. irgend zu bezweifeln. Wohl aber verbreitete es sich nicht ohne Widerspruch. Der Widerspruch der Aloger (bei Epiphanius Haer. L, 1, vgl. auch Irenäus adv. haer. III, 11, 9) gegen die Anerkennung des joh. Evang. beweist wenigstens so viel, dass die kirchliche Geltung der synoptischen Evangelien die feste, unbezweifelte Grundlage war, an welcher man auch zum Theil schon das abweichende johanneische Evangelium kritisch prüfte, vgl. *Baur* Kanon. Evv. S. 361 f.

das Judenthum recht eigentlich das niedere Bewusstsein des Kosmos, über welches die christliche Geistesreligion in ihrer reinen Ueberweltlichkeit schlechthin hinausgeht. Wird mit dieser Grundansicht von der Beschränktheit des Weltlichen im Gegensatz gegen die übergreifende Unendlichkeit des Geistigen und Göttlichen die evangelische Geschichte aufgefasst, so kann das Judenthum, sofern es unleugbar die Feindschaft gegen den Stifter des Christenthums darstellt, in dem dualistischen Gegensatz des Weltlichen und des Ueberweltlichen, des Teuflischen und des Göttlichen nur auf die erstere Seite gestellt werden. Je mehr das böse Princip in den Juden seine Macht entwickelt, desto judenfeindlicher ist das Christenthum.

Die grosse, ja weltgeschichtliche Bedeutung dieses Evangelium besteht also in zweierlei. Einerseits wird hier der Einfluss des dogmatischen Standpuncts auf die Auffassung der evangelischen Geschichte so gesteigert und verallgemeinert, dass der geschichtliche Stoff nur noch die Grundlage des Dogmatischen bildet. Die evangelische Geschichtschreibung hat in dem johanneischen Logos-Evangelium ihren wesentlichen Abschluss, die Schwelle der rein dogmatischen Lehrentwickelung des zweiten Jahrhunderts erreicht, deren Kern die Vermittelung des rein überweltlichen Gottes mit der endlichen Welt durch den göttlichen Logos blieb. Wurde durch diese Stetigkeit der Vermittelung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen das Metaphysische und Principielle des johanneischen Dualismus immer mehr abgestreift, so konnte auch der immer entschiedenere Bruch des kirchlichen Bewusstseins mit der Gnosis nicht ohne allen Einfluss auf die Anerkennung des von den spätern Gnostikern so gern gebrauchten Evangelium bleiben. Suchte man auf katholischer Seite durch die frühe Textänderung von Joh. 1, 13 die Gottgezeugtheit Christi an die Stelle der aus Gott gezeugten Geistesmenschen zu setzen [1]), so wollte man auch durch Auslassung von Joh. 7, 53—8, 11 die Schroffheit des johanneischen Antinomismus mildern. In jedem Falle war der geistige Einfluss des johanneischen Evangelium auf die Folgezeit der Kirche so gross, dass man über dem Gemeinsamen den wesentlichen Unterschied der johanneischen und der katholischen Theologie übersah. Die letztere, als deren Anfänger wir den Märtyrer Justin betrachten dürfen, hat ja ungeachtet ihrer mehr oder weniger antignostischen Haltung das Wahre der Gnosis, die metaphysische, zu einer eigenen Weltansicht entwickelte Auffassung des Christenthums vollkommen in sich aufgenommen.

Die andre Seite der hohen geschichtlichen Bedeutung unsers Evangelium hängt mit der erstern innig zusammen. Waren die beiden ersten Evangelien ungeachtet ihres dogmatischen Standpuncts mehr der schriftliche, auf apostolischer Grundlage beruhende Ausdruck der in der Gemeinde fortlebenden evangelischen Ueberlieferung, so hatte das dritte Evangelium schon die individuellere Haltung einer Privatschrift,

1) So (ὃς — ἐγεννήθη statt οἳ ἐγεννήθησαν) las schon Irenäus adv. haer. III, 16, 2. 19, 2, ferner Tertullian de carne Chr. c. 19, welcher die Gnostiker wegen der richtigen Lesart beschuldigt, ihr semen arcanum electorum et spiritalium in das Evangelium eingeschwärzt zu haben.

deren besondere Absicht die Rechtfertigung und Bestärkung des Paulinismus war. Wenn nun der vierte, so judenfeindliche Evangelist (Joh. 19, 35. 20, 31) ausdrücklich heidnische Leser anredet, die er zum christlichen Glauben führen will, so haben wir hier die merkwürdige Erscheinung, dass die evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gab, ganz absieht, um sich *an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt* zu wenden. In dieser Hinsicht steht das johanneische Evangelium an der Schwelle der zahlreichen apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts, deren besondres Streben die Vermittelung des Christenthums mit der heidnischen Bildung, seine Rechtfertigung vor dem denkenden Bewusstsein der Zeit ist. Und lässt sich das Dualistische der johanneischen Theologie nicht hinwegleugnen, so trifft sie gerade hierin mit der dualistischen Weltansicht zusammen, welche die ernstern und tiefern Geister jener Zeit beherrschte [1]). Das Grosse des vierten Evangelium zeigt sich eben darin, dass es nicht nur nach innen das Christenthum so viel als möglich zu vergeistigen und zu der Höhe einer umfassenden Weltansicht fortzubilden, sondern auch in dieser Vergeistigung nach aussen hin zu dem herrschenden Bewusstsein der Zeit zu erheben sucht.

Mag das äusserlich Geschichtliche des Lebens Jesu in der spekulativen Auffassung des vierten Evangelisten ziemlich untergegangen sein, so ist doch auch dieses zu einer durchgeführten Theorie fortgebildete Christenthum nur die Entwickelung dessen, was nach der ursprünglichsten und glaubwürdigsten Darstellung das religiöse Bewusstsein Jesu in schöpferischer Fülle in sich schloss. Die ganze Geistigkeit und Ueberweltlichkeit des Christenthums ist ja in dem Messiasbewusstsein Jesu enthalten, welches auf einem neuen, durch den Gottesgeist vermittelten Verhältniss des Menschen zu Gott beruhte (Matth. 12, 31 f.), und in diesem unmittelbaren Verhältniss zu Gott, welches von selbst immer mehr die Schranken des Judenthums durchbrechen musste, die Erhabenheit des himmlischen Gottesreichs (als des höchsten Guts Matth. 6, 33. 34) über alle irdischen Weltverhältnisse in sich trug. Die johanneische Theologie steht also zu dem ursprünglichen Bewusstsein Jesu in einem ähnlichen Verhältniss, wie nach der Verheissung Joh. 16, 12 f. die Thätigkeit des Paraklet als des in alle Wahrheit führenden Geistes der Gemeinde zu den Belehrungen ihres Stifters stehen soll.

1) Man vergleiche namentlich Plutarch von Chäronea († 120), dessen tiefere Frömmigkeit den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Principien erweiterte, die Aussicht auf höhere Offenbarungen eröffnete, und der positiven Religion durch speculative Deutung und Begründung ihrer Ueberlieferungen zu Hülfe kam (vgl. *Zeller* Philosophie der Griechen III, 2, S. 524 f.). Es giebt keine merkwürdigere Berührung, als die innere Ausbildung des Christenthums jener Zeit mit den geistigen Erscheinungen des untergehenden Heidenthums.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 110, Z. 9 v. u. Aehnlich hält auch *Baur* (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 24 f.) den Lehrinhalt des Matthäus für älter als die geschichtliche Erzählung.

S. 161, Anm. Z. 12 v. o. ist über die Inschrift eines Tempels in dem alten Abila bei *Wieseler* Chronolog. Synopse S. 183 Näheres zu finden. Die beiden andern Inschriften (in *Böckh*'s Corpus inscr. gr. n. 4521. 4523), auf welche sich neuestens (wenn ich nicht irre, *Ewald*) für die Annahme eines jüngern Lysanias berufen hat, lauten nach der Herstellung: Ὑπὲρ τῆς τῶν Κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου Νύμφαιος -- Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος τὴν ὁδὸν κτίσας ἄστρωτον οὖσαν καὶ τὸν ναὸν οἰκοδομήσας τὰς περὶ αὐτὸν φυτείας πάσας ἐφύτευσεν ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων. Bei dieser Inschrift muss ich mit Rücksicht auf frühere Nachweisungen (Apostol. Väter S. 273) fragen, ob sie uns wegen der κύριοι Σεβαστοί nicht in ziemlich späte Zeiten (nach 161 n. Chr.) führen sollte, obwohl der Tetrarch Lysanias, dessen Freigelassener den Tempel erbaut und ausgeschmückt hat, wohl nur der alte Tetrarch von Abila gewesen sein kann. Die andre Inschrift lautet in der Herstellung: -- Θυγατὴρ Ζηνοδώρῳ Λυσιμάχου καὶ Λυσανίου υἱοῖς (ΛΥΟ..ΥΙΟΙΣ) μνήμης χάριν ἀνέθηκεν, womit allerdings nach Zenodorus noch Söhne des Lysanias vorausgesetzt zu werden scheinen.

S. 172, Anm. Z. 2 v. u. l. immer ziemlich st. immer

S. 201, Anm. Es ist auch die Art zu vergleichen, wie schon der Apostel Paulus 1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 7, 10. 12. 25, sei es in Anschluss an die evangelische Ueberlieferung, oder unabhängig von ihr, als λόγοι κυρίου die wesentlich christlichen Wahrheiten und Gebote bezeichnet.

S. 316, Anm. 2. Joh. 19, 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε kann sich nur auf noch unbekehrte Heiden beziehen.

S. 334, Z. 10 v. o. Ueber Basilides und seine Anhänger vgl. Irenaeus adv. haer. I, 24, 6: Et sicut filium incognitum omnibus esse, *sic et ipsos a nemine oportere cognosci;* sed quum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse. Tu enim, ajunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscet. Aus dieser Stelle und aus Epiphanius Haer. XXIV, 5 erhellt deutlich, dass Basilides ursprünglich gar keine eigene Kirchengemeinschaft stiften wollte. Die Wissenden sollten vielmehr in der Gemeinde der Gläubigen wie Einer unter Tausenden, wie Zwei unter Myriaden sein.

Druckfehler.

S. 17, Z. 22 v. o. l. Galiläa st. Judäa.
S. 29, Text Z. 8 v. u. l. Wunden st. Wurzeln.
S. 73, Z. 8 v. u. l. Vs. 23 st. Vs. 25.
S. 80, Z. 22 v. o. l. 12, 1 st. 2, 1.
S. 117, Text Z. 4 v. u. l. בַּר רַבָּן st. בַּר יַבָּן
S. 141, Anm. 2 l. Matth. 19, 27 st. 19, 27.
S. 224, Text Z. 13 v. u. l. 12, 3 st. 12, 13.
S. 268, Anm. 2. Z. 1 v. u. l. I, S. 283 f. st. II, S. 283 f.
S. 320, Z. 4 v. o. l. Vs. 24. 25 st. Vs. 24. 24.

Register.

Druck von Fr. Frommann in Jena.



